



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

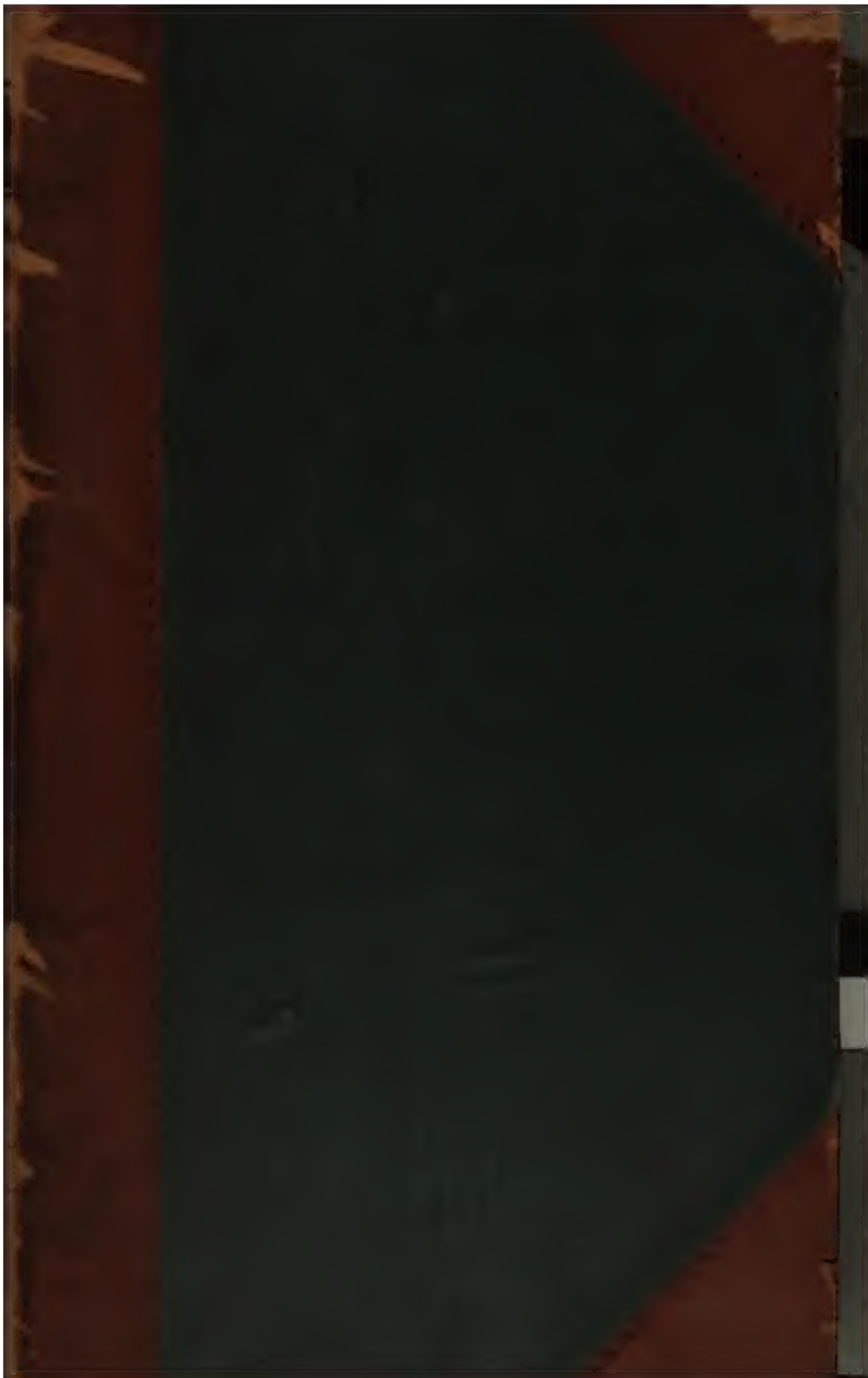
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





1. a. 41.













**H a n d b u c h**

**der**

**D o g m e n g e s c h i c h t e**

**von**

**Leonhard Bertholdt,**

**weil. königl. boir. Konsistorialrath, Doktor und zweitem ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.**

---

**Erster Theil.**

---

**Erlangen, 1822**

**bey Palm und Enke.**

U. S. N. D. C.

1911



---

## V o r r e d e.

---

Indem ich das vorliegende Buch aus dem Nachlasse meines seligen Freundes dem Publikum übergebe, habe ich nur wenig zur Rechtfertigung meines Unternehmens zu sagen. — Dieses Handbuch ist aus den Vorlesungen entstanden, welche der Verfasser seit dem Jahre 1805. über das Lehrbuch der Dogmengeschichte von Augusti zu wiederholten malen gehalten hat. Er hat seine Vorlesungen viermal überarbeitet, und nach der letzten Überarbeitung erscheinen sie hier. Daraus geht wohl von selbst hervor, aus welchem Gesichtspunct dieses Werkchen anzusehen seyn möchte. Es ist für Studierende, und für diejenigen bestimmt, welche einen klaren, gründlichen und kurzen Überblick des ganzen Feldes der Dogmengeschichte sich zu verschaffen wünschen, und eigene neue gelehrte Forschungen sind billig davon ausgeschlossen geblieben. Ein solches Handbuch existirt bis jetzt noch nicht, und nicht nur der Wunsch der Schüler des Ver-



[illegible]

Erlangen den 25. August 1822.

**Dr. Engelhardt**

---

# **Inhaltsübersicht des ersten Bandes,**

---

## **Prolegomena.**

- §. 1. Name dieser Wissenschaft.**
  - §. 2. Begriff derselben.**
  - §. 3. Umfang derselben.**
  - §. 4. Die hauptsächlichsten Ursachen der Veränderungen des  
istlichen Lehrbegriffs.**
  - §. 5. Unterschied zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der  
gmatik.**
  - §. 6. Quellen der Dogmengeschichte.**
  - §. 7. Methodik der Dogmengeschichte.**
  - §. 8. Allgemeine und specielle Dogmengeschichte.**
  - §. 9. Werth und Nutzen der Dogmengeschichte.**
  - §. 10. Perioden-Abtheilung der allgemeinen Dogmengeschichte.**
  - §. 11. Geschichte der Dogmengeschichte.**
-

**Erster Theil****Allgemeine Geschichte der Dogmen.****Erste Periode.**

**Von den Aposteln bis zur Entstehung der katholischen Kirche. J. 60 — 140.**

**Erster Abschnitt.****Geschichte des Lehrbegriffs.****Erste Abtheilung.****Geschichte des Lehrbegriffs in der apostolischen Kirche.**

- §. 12. Historischer Standpunkt.
- §. 13. Das Urchristenthum.
- §. 14. Modalität der Veränderungen des ursprünglichen christlichen Lehrbegriffs vom Anfange an bis zur neuesten Entwicklung.
- §. 15. Grundansichten des Christenthums in dieser Periode.
- §. 16. Erweiterung des Lehrbegriffs in Ansehung der Engel- und Dämonenlehre.
- §. 17. Der Ektiasmus.
- §. 18. Erste Spur der Lehre von einer Seelenreinigung nach dem Tode.
- §. 19. Nähere Bestimmung der Lehre von der Auferstehung des Leibes.

**Zweite Abtheilung.****Geschichte des Lehrbegriffs unter den Häretikern.**

- §. 20. Allgemeine Übersicht.
- §. 21. Die judaisirenden Christen überhaupt.

§. 22. Die Nazarenen oder Ebioniten insbesondere.

§. 23. Simon Magus, Dositheus und Menander.

§. 24. Erinthus und die Erinthianer.

§. 25. Die Doketen.

§. 26. Die Nitolaiten.

**Zweiter Abschnitt.**

**Geschichte der Lehrart.**

§. 27. Lehrart Jesu und der Apostel.

§. 28. Lehrart der apostolischen Väter.

§. 29. Katechumenen-Unterricht.

---

**Zweite Periode.**

**Von dem Ursprunge der katholischen Kirche bis auf Dios-  
nysius, Bischoff zu Rom. J. 141 — 260.**

**Erster Abschnitt.**

**Geschichte des Lehrbegriffs.**

**Erste Abtheilung.**

**Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.**

§. 30. Ursprung der katholischen Kirche und des katholischen Lehrbegriffs.

§. 31. Dreyfacher Gang, welchen der Lehrbegriff in seiner Fortbildung genommen hat.

§. 32. Die Africanisch-Römische Schule.

§. 33. Die Syrische oder Antiochenische Schule.



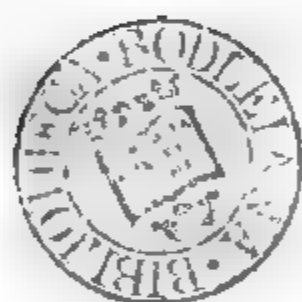
6 2 5 8 2 1

9 1 0 1 0 1 2 2 1 1

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

11 12 13 14 15 16 17 18 19 20

21 22 23 24 25 26 27 28 29 30



---

## V o r r e d e .

---

Indem ich das vorliegende Buch aus dem Nachlasse meines seligen Freundes dem Publikum übergebe, habe ich nur wenig zur Rechtfertigung meines Unternehmens zu sagen. — Dieses Handbuch ist aus den Vorlesungen entstanden, welche der Verfasser seit dem Jahre 1805. über das Lehrbuch der Dogmengeschichte von Augusti zu wiederholten malen gehalten hat. Er hat seine Vorlesungen viermal überarbeitet, und nach der letzten Überarbeitung erscheinen sie hier. Daraus geht wohl von selbst hervor, aus welchem Gesichtspunct dieses Werkchen anzusehen seyn möchte. Es ist für Studierende, und für diejenigen bestimmt, welche einen klaren, gründlichen und kurzen Überblick des ganzen Feldes der Dogmengeschichte sich zu verschaffen wünschen, und eigene neue gelehrte Forschungen sind billig davon ausgeschlossen geblieben. Ein solches Handbuch existirt bis jetzt noch nicht, und nicht nur der Wunsch der Schüler des Ver-

storbenen hat mich zu der Herausgabe desselben veranlaßt, sondern auch die Betrachtung, daß, eben weil wir bis jetzt nur unvollendete Handbücher über die ganze Dogmengeschichte haben, dieses Buch für die Anfänger in diesem Studium so erfreulich als nützlich seyn müsse. Ich brauche kaum zu bemerken, daß es mit dem trefflichen, längst als vorzüglich anerkannten, Lehrbuche dieser Wissenschaft von Augusti in gar keine Collision kommen kann, da es die Benützung jenes ausgezeichneten Buches auf jeder Seite selbst ausspricht. Ich selbst habe um dieses Handbuch kein anderes Verdienst, als das einer sorgfältigen Correctur, in welcher mich mein jüngerer Freund, Herr Ferdinand Christian von Redl, welchen Neigung und Anlage zu dem Studium der theologischen Litteratur hinleiten, aufs treulichste unterstützt hat. Demselben verdanken die Leser auch das sorgfältig gearbeitete Register, welches den Gebrauch dieses Buches merklich erleichtern wird.

Erlangen den 23. August 1832.

Dr. Engelhardt.

---

---

# Inhaltsübersicht des ersten Bandes,

---

## Prolegomena.

- §. 1. Name dieser Wissenschaft.
  - §. 2. Begriff derselben.
  - §. 3. Umfang derselben.
  - §. 4. Die hauptsächlichsten Ursachen der Veränderungen des christlichen Lehrbegriffs.
  - §. 5. Unterschied zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der Dogmatik.
  - §. 6. Quellen der Dogmengeschichte.
  - §. 7. Methodik der Dogmengeschichte.
  - §. 8. Allgemeine und specielle Dogmengeschichte.
  - §. 9. Werth und Nutzen der Dogmengeschichte.
  - §. 10. Perioden-Abtheilung der allgemeinen Dogmengeschichte.
  - §. 11. Geschichte der Dogmengeschichte.
-



## Erster Theil.

## Allgemeine Geschichte der Dogmen.

## Erste Periode.

Von den Aposteln bis zur Entstehung der katholischen Kirche. J. 60 — 140.

## Erster Abschnitt.

## Geschichte des Lehrbegriffs.

## Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der apostolischen Kirche.

§. 12. Historischer Standpunct.

§. 13. Das Urchristenthum.

§. 14. Modalität der Veränderungen des ursprünglichen christlichen Lehrbegriffs vom Anfange an bis zur neuesten Entwicklung.

§. 15. Grundansichten des Christenthums in dieser Periode.

§. 16. Erweiterung des Lehrbegriffs in Ansehung der Engel- und Dämonenlehre.

§. 17. Der Ebiliasmus.

§. 18. Erste Spur der Lehre von einer Seelenreinigung nach dem Tode.

§. 19. Nähere Bestimmung der Lehre von der Auferstehung des Leibes.

## Zweite Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Häretikern.

§. 20. Allgemeine Übersicht.

§. 21. Die judaisirenden Christen überhaupt.

§. 22. Die Nazaräer oder Ebioniten insbesondere.

§. 23. Simon Magus, Dositheus und Menander.

§. 24. Erinthus und die Erinthianer.

§. 25. Die Doketen.

§. 26. Die Nitolaiten.

**Zweiter Abschnitt.**

**Geschichte der Lehrart.**

§. 27. Lehrart Jesu und der Apostel.

§. 28. Lehrart der apostolischen Väter.

§. 29. Katechumenen-Unterricht.

---

**Zweite Periode.**

**Von dem Ursprunge der katholischen Kirche bis auf Dionysius, Bischoff zu Rom. J. 141 — 260.**

**Erster Abschnitt.**

**Geschichte des Lehrbegriffs.**

**Erste Abtheilung.**

**Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.**

§. 30. Ursprung der katholischen Kirche und des katholischen Lehrbegriffs.

§. 31. Dreyfacher Gang, welchen der Lehrbegriff in seiner Fortbildung genommen hat.

§. 32. Die Africanisch-Römische Schule.

§. 33. Die Syrische oder Antiochenische Schule.

- §. 34. Die Egyptische oder Alexandrinische Schule.
- §. 35. Antietheismus.
- §. 36. Antignosticismus.
- §. 37. Der Platonismus der Kirchenväter.
- §. 38. Erweiterungen des Lehrbegriffs im Einzelnen. Das Dogma von der Kirche.
- §. 39. Das Dogma von der Tradition.
- §. 40. Das Dogma von den Engeln und Dämonen.
- §. 41. Das Dogma vom heil. Abendmal.
- §. 42. Fortgang und Beschränkung des Chiliasmus.
- §. 43. Erste schwankende Versuche zur Bildung des Dogma von Christo.
- §. 44. Bestimmte Richtung, welche dieses Dogma in seiner Fortbildung durch den Origenes und Dionysius von Rom erhalten hat.
- §. 45. Das Dogma von der Allgemeinheit der göttlichen Offenbarungen.
- §. 46. Fortbildung der Vorstellungsart von einer Seelenreinigung nach dem Tode.
- §. 47. Die besondern Lehrmeinungen des Origenes.

Zweite Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholikern.

- §. 48. Allgemeine Vorbemerkung.
- §. 49. Der Gnosticismus.
- §. 50. Die Grundlehren des Gnosticismus.
- §. 51. Schlüssel zum Gnosticismus.

§. 52. Die einzelnen Gnostiker und ihre Lehrsätze. Allgemeine Übersicht.

§. 53. Saturninus.

§. 54. Basilides.

§. 55. Carpocrates.

§. 56. Valentinus.

§. 57. Ptolomäus und Heracleon.

§. 58. Cerdon und Marcion.

§. 59. Marcus und seine Anhänger.

§. 60. Bardesanes.

§. 61. Apelles.

§. 62. Tatianus.

§. 63. Die Ophiten oder Serpentarier.

§. 64. Judaisirende Parteyen.

§. 65. Theodotus und Artemon.

§. 66. Praxeas und die Monarchianer oder Patripassianer.

§. 67. Noetus und die Noetianer.

§. 68. Beryllus.

§. 69. Sabellius und die Sabellianer.

§. 70. Hermogenes.

§. 71. Eine andere Art von Materialisten.

§. 72. Montanus und die Montanisten.

# Inhaltsübersicht

## Zweyter Abschnitt.

### Geschichte der Dogmatik.

- §. 73. Esoterische und exoterische Lehrart.
- §. 74. Die Disziplin eromni.
- §. 75. Der erste Versuch eines theologischen Systems.
- §. 76. Ursprung der dogmatischen Terminologie.

---

## Dritte Periode.

Von Dionysius, Bischoff zu Rom, bis zur zweyten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel.

J. 260 — 381.

## Erster Abschnitt.

### Geschichte des Lehrbegriffs.

#### Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

- §. 77. Allgemeine Übersicht.
- §. 78. Die drey Antiochenischen Synoden wider den Paul von Samosata.
- §. 79. Verdammung des Wortes *ὁμοσιν* und Verweisung desselben aus der dogmatischen Terminologie.
- §. 80. Die erste allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa.
- §. 81. Aufnahme des Wortes *ὁμοσιν* in die dogmatische Terminologie der katholischen Kirche.
- §. 82. Die fünf Antiochenischen Formeln.
- §. 83. Die drey Sirmischen Formeln.

§. 84. Bestätigung der Nicänischen Formel auf der Synode in Alexandrien im Jahr 362.

§. 85. Die Synode in Apyricum im Jahr 375.

§. 86. Endlicher Sieg der Nicänischen Glaubensformel auf der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel im J. 381.

§. 87. Erste Schritte zur Ausbildung des Dogma vom h. Geist.

§. 88. Das Dogma von der Höllensfahrt Christi.

**Zweite Abtheilung.**

**Geschichte des christlichen Lehrbegriffs unter den Katholikern.**

§. 89. Fortgehende Beschränkung des Chiliasmus.

§. 90. Allgemeine Übersicht.

§. 91. Manes und die Manichäer.

§. 92. Paul von Samosata.

§. 93. Hierax und die Hieraciten.

§. 94. Arius.

§. 95. Die Arianer.

§. 96. Die reinen Arianer, auch Aetianer, Eunomianer und Anomoeer genannt.

§. 97. Die Homöuslasten, oder uneigentlich sogenannten Semiarianer.

§. 98. Marcellus von Ancyra.

§. 99. Photinus und die Photinianer.

§. 100. Die Apollinaristen oder Dimörten.

§. 101. Die Macedonianer.

# **Inhaltsübersicht**

## **Zweiter Abschnitt.**

### **Geschichte der Dogmatik.**

§. 102. Fortgang der wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Dogmen.

§. 103. Dogmatische Werke.

§. 104. Die Urkeime der mystischen Theologie.

§. 105. Erweiterung der dogmatischen Terminologie.

---

## **Vierte Periode.**

Von dem zweyten allgemeinen Concil bis auf die völlige Trennung der griechischen und römischen Kirche.

J. 381 — 1053.

## **Erster Abschnitt.**

### **Geschichte des Lehrbegriffs.**

#### **Erste Abtheilung.**

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

§. 106. Allgemeine Übersicht.

§. 107. Vollendung des Dogma von der Trinität durch den Augustinus. Das Symbolum Athanasianum.

§. 108. Ausbildung des Dogma von der Person Christi.

§. 109. Vollendung dieses Dogma. Die trullanische Synode.

§. 110. Die Dogmen von dem Sündenfalle, natürlichen Verderben, von der Gnade und Prädestination.

§. 111. Das Dogma vom Fegfeuer.

§. 112. Das Dogma vom heil. Abendmale. Paschasius Radbertus und Berengarius Turonensis.

**Zweite Abtheilung.**

**Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholikern.**

- §. 113. Allgemeine Übersicht.
- §. 114. Die Nestorianer.
- §. 115. Eutyches und die Eutychianer.
- §. 116. Die Monophysiten.
- §. 117. Die Monotheliten.
- §. 118. Die Adoptianer.
- §. 119. Die Pelagianer.
- §. 120. Die Semipelagianer oder Ruffinianer.
- §. 121. Die Prädestinarianer.
- §. 122. Erneuerung des Prädestinarianismus durch den sächsischen Rönch Gottschalk.

**Zweyter Abschnitt.**

**Geschichte der Dogmatik.**

- §. 123. Ursprung des dogmatischen Subtilitätenwesens.
  - §. 124. Fortgang der mystischen Theologie. Die Schriften des Dionysius Areopagita.
  - §. 125. Fortbildung der dogmatischen Terminologie.
  - §. 126. Ursprung der positiven Theologie.
  - §. 127. Veränderungen in der herrschenden Philosophie.
  - §. 128. Ursprung des christlichen Aberglaubens.
  - §. 129. Theologische Systeme.
-



# **Inhaltsübersicht**

## **Zweyter Abschnitt.**

### **Geschichte der Dogmatik.**

§. 102. Fortgang der wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Dogmen.

§. 103. Dogmatische Werke.

§. 104. Die Urkeime der mystischen Theologie.

§. 105. Erweiterung der dogmatischen Terminologie.

---

## **Vierte Periode.**

**Von dem zweyten allgemeinen Concil bis auf die völlige Trennung der griechischen und römischen Kirche.**

**J. 381 — 1053.**

## **Erster Abschnitt.**

### **Geschichte des Lehrbegriffs.**

#### **Erste Abtheilung.**

**Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.**

§. 106. Allgemeine Übersicht.

§. 107. Vollendung des Dogma von der Trinität durch den Augustinus. Das Symbolum Athanasianum.

§. 108. Ausbildung des Dogma von der Person Christi.

§. 109. Vollendung dieses Dogma. Die trullanische Synode.

§. 110. Die Dogmen von dem Sündenfalle, natürlichen Verderben, von der Gnade und Prädestination.

§. 111. Das Dogma vom Fegfeuer.

§. 112. Das Dogma vom heil. Abendmale. Paschasius Radbertus und Berengarius Turonensis.

**Zweite Abtheilung.**

**Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholikern.**

- §. 113. Allgemeine Übersicht.**
- §. 114. Die Nestorianer.**
- §. 115. Eutyches und die Eutychianer.**
- §. 116. Die Monophysiten.**
- §. 117. Die Monotheliten.**
- §. 118. Die Adoptianer.**
- §. 119. Die Pelagianer.**
- §. 120. Die Semipelagianer oder Massilianer.**
- §. 121. Die Prädestinarianer.**
- §. 122. Erneuerung des Prädestinatianismus durch den sächsischen Rönch Gottschalk.**

**Zweyter Abschnitt.**

**Geschichte der Dogmatik.**

- §. 123. Ursprung des dogmatischen Subtilitätenwesens.**
  - §. 124. Fortgang der mystischen Theologie. Die Schriften des Dionysius Areopagita.**
  - §. 125. Fortbildung der dogmatischen Terminologie.**
  - §. 126. Ursprung der positiven Theologie.**
  - §. 127. Veränderungen in der herrschenden Philosophie.**
  - §. 128. Ursprung des christlichen Aberglaubens.**
  - §. 129. Theologische Systeme.**
-

**Fünfte Periode.**

**Von der Trennung der griechischen und lateinischen Kirche bis zur Reformation. J. 1053 — 1517.**

**Erster Abschnitt.**

**Geschichte des Lehrbegriffs.**

**Erste Abtheilung.**

**Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.**

- §. 130. Trennung der griechischen und lateinischen Kirche.
- §. 131. Allgemeine Charakteristik des Lehrbegriffs der griechischen Kirche.
- §. 132. Das Glaubensbekenntniß des Patriarchen Gennadius.
- §. 133. Allgemeine Charakteristik des Lehrbegriffs der römischen oder lateinischen Kirche.
- §. 134. Die scholastischen Theologen und die scholastische Theologie.
- §. 135. Der Nominalismus und Realismus der Scholastiker.
- §. 136. Einfluß des Nominalismus und Realismus der Scholastiker auf die kirchliche Dogmatik.
- §. 137. Übersicht der scholastischen Periode.
- §. 138. Das erste scholastische Zeitalter.
- §. 139. Die Sententiarier.
- §. 140. Das zweyte scholastische Zeitalter.
- §. 141. Die Thomisten und Scotisten.
- §. 142. Die Summisten.

**§. 143. Das dritte scholastische Zeitalter.**

**§. 144. Mannichfaltige Erweiterungen des kirchlichen Lehrbegriffs. Die Transsubstantiationslehre.**

**§. 145. Die Satisfactionstheorie.**

**§. 146. Das Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria.**

**§. 147. Das Dogma von der Auferstehung und Befreiung der Maria. Ihre Himmelfahrt.**

**§. 148. Das Dogma von der Heiligen- und Bilderverehrung.**

**§. 149. Das Dogma von den überfließenden Verdiensten Christi und der Heiligen.**

**§. 150. Das Dogma vom Ablass.**

**§. 151. Die Eosniger und Basler Synode.**

**Zweite Abtheilung.**

**Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholikern,**

**§. 152. Die Waldenser und Albigenser.**

**§. 153. Wiclef und die Wiclefiten.**

**§. 154. Johann Hus und Hieronymus von Prag.**

**Zweyter Abschnitt.**

**Geschichte der Dogmatik.**

**§. 155. Fortgang der mystischen Theologie.**

**§. 156. Abnahme der positiven Theologie und Kampf derselben mit der scholastischen.**

Fünfte Periode.

Von der Trennung der griechischen und lateinischen Kirche bis zur Reformation. J. 1053 — 1517.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

- §. 130. Trennung der griechischen und lateinischen Kirche.
- §. 131. Allgemeine Charakteristik des Lehrbegriffs der griechischen Kirche.
- §. 132. Das Glaubensbekenntniß des Patriarchen Gennadius.
- §. 133. Allgemeine Charakteristik des Lehrbegriffs der römischen oder lateinischen Kirche.
- §. 134. Die scholastischen Theologen und die scholastische Theologie.
- §. 135. Der Nominalismus und Realismus der Scholastiker.
- §. 136. Einfluß des Nominalismus und Realismus der Scholastiker auf die kirchliche Dogmatik.
- §. 137. Übersicht der scholastischen Periode.
- §. 138. Das erste scholastische Zeitalter.
- §. 139. Die Sententiarier.
- §. 140. Das zweyte scholastische Zeitalter.
- §. 141. Die Thomisten und Scotisten.
- §. 142. Die Summisten.

§. 143. Das dritte scholastische Zeitalter.

§. 144. Mannichfaltige Erweiterungen des kirchlichen Lehrbegriffs. Die Transsubstantiationslehre.

§. 145. Die Satisfactionstheorie.

§. 146. Das Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria.

§. 147. Das Dogma von der Auferstehung und Befreiung der Maria. Ihre Himmelfahrt.

§. 148. Das Dogma von der Heiligen- und Bilderverehrung.

§. 149. Das Dogma von den überfließenden Verdiensten Christi und der Heiligen.

§. 150. Das Dogma vom Ablass.

§. 151. Die Eosniger und Basler Synode.

**Zweite Abtheilung.**

**Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholikern,**

§. 152. Die Waldenser und Albigenser.

§. 153. Wiclef und die Wiclefiten.

§. 154. Johann Huß und Hieronymus von Prag.

**Zweyter Abschnitt.**

**Geschichte der Dogmatik.**

§. 155. Fortgang der mystischen Theologie.

§. 156. Abnahme der positiven Theologie und Kampf derselben mit der scholastischen.

§. 157. Die hauptsächlichsten systematischen Werke der scholastischen Theologen.

§. 158. Fortbildung der dogmatischen Exegetik.

### Sechste Periode.

Von der Reformation bis auf den westphälischen Frieden. J. 1517 — 1648.

### Erster Abschnitt.

#### Geschichte des Lehrbegriffs.

§. 159. Luther und Melancthon.

§. 160. Zwingli und Calvin.

§. 161. Der Protestantismus.

§. 162. Der Nürnberger und Augsburger Religionsfriede : der westphälische Friedensschluß.

§. 163. Veränderungen in dem kirchlichen Zustande des Deutschlands durch diese Friedensschlüsse.

### Zweiter Abschnitt.

#### Geschichte des Lehrbegriffs in der griechischen Kirche.

§. 164. Allgemeine Charakteristik des griechischen Lehrbegriffs.

§. 165. Die neueren symbolischen Schriften der griechischen Kirche.

§. 166. Kyrte und nicht kyrte Griechen.

**Zweite Abtheilung.**

**Geschichte des Lehrbegriffs in der römisch-katholischen Kirche.**

§. 167. Das tridentinische Concil.

§. 168. Die Professio fidei Tridentina, und der Catechismus Tridentinus oder Romanus.

§. 169. Die Congregatio, und das Collegium de propaganda fide.

§. 170. Die Molinisten und Jansenisten.

§. 171. Die Theologie der Jesuiten.

**Dritte Abtheilung.**

**Geschichte des Lehrbegriffs in der evangelisch-lutherischen Kirche.**

§. 172. Die symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Das Concordienbuch.

§. 173. Lehrstreitigkeiten in der lutherischen Kirche.

§. 174. Der Streit mit den Schwertfeldianern.

§. 175. Der antinomistische Streit.

§. 176. Der adiaphoristische Streit.

§. 177. Der majoristische Streit.

§. 178. Der synergistische Streit.

§. 179. Der oslandrische Streit.

§. 180. Der stankarische Streit.

§. 181. Die Kryptocalvinistischen Streitigkeiten.

§. 182. Hunnius theologisches Tribunal.

§. 183. Die synkretistischen Streitigkeiten.



## Vierthe Abtheilung.

## Geschichte des Lehrbegriffs in der reformirten Kirche.

§. 184. Die symbolischen Bücher der reformirten Kirche.

§. 185. Streitigkeiten in der reformirten Kirche. Michael Servetus.

§. 186. Die Arminianer oder Remonstranten. Die Gomaristen, Supralapsarier und Infralapsarier.

§. 187. Die dordrechter Synode.

§. 188. Der Universalismus hypotheticus.

## Fünfte Abtheilung.

## Geschichte des Lehrbegriffs unter den Unitariern.

§. 189. Von den Unitariern überhaupt.

§. 190. Von den Socinianern insonderheit.

## Zweiter Abschnitt.

## Geschichte der Dogmatik.

§. 191. In der katholischen Kirche.

§. 192. Geschichte der Dogmatik in der lutherischen Kirche.

§. 193. Trennung der Dogmatik von der Moral.

§. 194. Die Prolegomenen der Dogmatik.

§. 195. In der reformirten Kirche.

§. 196. Die cocceische Bundestheologie.

§. 197. Geschichte der Dogmatik unter den Socinianern.

§. 198. Unter den Arminianern.

---

Siebente Periode.

Von dem westphälischen Frieden bis auf den Anfang  
der allgemeinen teutschen Bibliothek. J. 1648 — 1765.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der griechischen Kirche.

§. 199. Fortdauernder Stillstand des Lehrbegriffs in der griechischen Kirche.

§. 200. Vermehrung der symbolischen Bücher der griechischen Kirche.

Zweite Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der römisch-katholischen Kirche.

§. 201. Schicksale des tridentinischen Lehrbegriffs.

§. 202. Unterscheidung zwischen kirchlichen Dogmen und theologischer Schulmeinung.

Dritte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der lutherischen Kirche.

§. 203. Ursprung der Symbololatrie in dieser Kirche.

§. 204. Der Consensus repetitus fidei vero Lutheranae.

§. 205. Neue Chiliaften. Der apokatastatische Streit.

§. 206. Die Apokalyptiker.

§. 207. Der terministische Streit.

§. 208. Der Pietismus.

§. 209. Swedenborg und seine Lehrsätze.

#### Vierte Abtheilung.

#### Geschichte des Lehrbegriffs in der reformirten Kirche.

§. 210. Der *Consensus helveticus*.

§. 211. Hermann Alexander Röll und seine Anhänger.

§. 212. Erietheismus in der reformirten Kirche.

§. 213. Arianismus in der reformirten Kirche.

#### Zweyter Abschnitt.

#### Geschichte der Dogmatik.

§. 214. In der lutherischen Kirche.

§. 215. Die Leibniz-Wolffischen Theologen, und die *Methodus mathematica* oder *demonstrativa*.

§. 216. Entstehung der praktischen Theologie.

§. 217. Die *Theologia comparativa*.

§. 218. Geschichte der Dogmatik in der reformirten Kirche.  
Die Cartesianischen Theologen.

§. 219. Die *Methodus oeconomica*.

§. 220. Die übrigen Systematiker in der reformirten Kirche.

§. 221. Geschichte der Dogmatik in der katholischen Kirche.

§. 222. Der Quietismus, eine Art des Mysticismus.

§. 223. Geschichte der Dogmatik unter den Griechen.

§. 224. Geschichte der Dogmatik unter den Arminianern.

§. 225. Geschichte der Dogmatik unter den Unitariern.

---

**Achte Periode.**

**Vom Anfang der allgemeinen deutschen Bibliothek bis  
auf unsere Tage.**

§. 226. Allgemeine Übersicht.

**Erster Abschnitt.**

**Geschichte des Lehrbegriffs und der Dogmatik in der katho-  
lischen Kirche.**

§. 227. Neuere Systematiker.

**Zweyter Abschnitt.**

**Geschichte des Lehrbegriffs und der Dogmatik in der luther-  
rischen Kirche.**

§. 228. Reform der lutherischen Kirche.

§. 229. Kampf der Neologen mit den Paläologen.

§. 230. Einfluß der kantischen Philosophie auf den Vortrag  
der Dogmatik.

§. 231. Einfluß der fichteschen und schelling'schen Philosophie  
auf die christliche Theologie.

§. 232. Wiederaufkommen der biblischen Theologie.

§. 233. Die practische Theologie.

§. 234. Die praktische Dogmatik.

## **XXII Inhaltsübersicht des ersten Bandes.**

§. 235. Die populäre Dogmatik.

§. 236. Die biblisch-kritische Methode.

§. 237. Streitigkeiten über die dogmatische Konsequenz.

§. 238. Die übrigen dogmatischen Systeme.

§. 239. Geschichte des Lehrbegriffs und der Dogmatik in der reformirten Kirche.

## §. 1.

### Name dieser Wissenschaft.

Die Dogmengeschichte hat ihren Namen von dem griechischen Kennworte *dogma*, welches gebildet aus dem Zeitworte *doxēn existimare, censere, decernere*, hauptsächlich folgende Bedeutungen hat: 1) *placitum, decretum, edictum*, Luc. II, 1. 2) *praeceptum*, Eph. II, 15. Act. XVI, 4. 3) *sententia, Meynung, insonderheit Lehrmeynung*, daher der Lehrsatz, *doctrina*. Diese letzte Bedeutung kommt zwar im N. T. nicht vor, aber desto öfter bei den alten griechischen Kirchenlehrern, welche dem Sprachgebrauche der griechischen und römischen Philosophen folgten. Sie nennen zwar überhaupt alle einzelne Lehrsätze des Christenthums so, z. E. einer der ältesten, Ignatius, in Ep. ad Magnos. C. XIII. aber am häufigsten gebrauchen sie dieses Wort nur von den theoretischen Lehrsätzen oder den sogenannten Glaubenslehren des Christenthums, mit Ausschluß der Lehrsätze der christlichen Moral.

Diese eingeschränkttere Bedeutung blieb auch in der Folge dem Worte; auch Gennadius, z. E. schrieb ein Werk de dogmatibus ecclesiasticis; daher man in der 2. Hälfte des XVII. Jahrhunderts angefangen hat, dem Inbegriff der theoretischen Lehrsätze des Christenthums den Namen Theologia dogmatica oder dogmatum beizulegen.

Lucas Fried. Reinhart gab eine synopsis theologiae christianae dogmaticae Altorf 1659 heraus.

**Seachim Hildebrandt's institutiones sacrae.** Helmstädt 1660. 4. erhielten in der 2. Ausg. Helmstädt 1692. den Titel: *Theologia dogmatica*.

**Joh. And. Schmidt** schrieb ein *Compendium theologiae dogmaticae*. Helmstädt 1699. 8.

**Bartholomäus Niemeyer** eine *theologiam dogmaticam fidei*. Helmstädt 1702. 4. und

**Joh. Wolfg. Jäger** ein *systema theologicum dogmatico-polemicum*. Tübingen 1715. 4.

Man sieht also hieraus, daß der Name *theologica dogmatica* auf der Universität Helmstädt aufkam, und von da aus allmählig weiter in Gebrauch gebracht wurde. Es war daher irrig, als Döderlein in seiner *institutio religionis christianae* behauptete, Buddeus sey durch Herausgabe seiner *institutiones theologiae dogmaticae* Sena 1723 4. der Urheber dieser Benennung gewesen. Denn schon im Jahr 1721 gab Pfaff *institutiones theologiae dogmaticae et moralis* heraus, wie Bolten bewiesen hat, aber ebenfalls irrt, wenn er glaubte, Pfaff wäre der erste gewesen, der diese Benennung auf dem Titel einer Schrift gebraucht habe. Da also das Wort *δογμα* auf die theoretischen Lehrsätze des Christenthums übertragen wurde, so ist also christliche Dogmengeschichte eines und dasselbe mit einer Geschichte der theoretischen Lehrsätze des Christenthums.

Bergl. Cicero *Quaest. Acad.* IV. c. 9. Suiceri *thesaurus eccles.* S. 934.

Stange, *Theol. Symmitta.* Th. I. S. 156. ff.

Der Werth der christlichen Dogmengeschichte. Eine Abhandlung von Christian Fried. Ilgen. Leipzig 1817. 8.

## S. 2.

### Begriff derselben.

Aus dieser Erklärung des Namens ergibt sich, daß die christliche Dogmengeschichte eine historische Darstellung

der Veränderungen ist, welche die theoretischen Lehrsätze des Christenthums von dem Ursprung derselben bis auf die neuesten Zeiten sowohl im Ganzen als auch im Einzelnen, sowohl der Materie als der Form nach, erfahren haben.

Bergl. Christian Fried. Roessler, diss. de theoria historiae dogmatum. Part. I. II. Tubing. 1796 n. 94. 4.

Ziegler über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte, in Gablers neuestem theologischen Journal. Bd. I. S. 235. ff.

Augusti über die Methode der Dogmengeschichte, in seinen neuen theologischen Blättern. Bd. II. St. 2. S. 11. ff.

Christ. Fried. Walch's Gedanken über die Geschichte der Glaubenslehre. 2. Aufl. Göttingen 1764. 8.

### §. 3.

#### Umfang derselben.

Die Dogmatik des N. T., nach den Gesetzen der grammatisch-historischen Interpretation in der Art aufgefaßt, wie diese Bücher von den ersten Christen verstanden werden mußten, wird zur Basis angenommen, und die successiven Veränderungen in derselben werden von einem Jahrhundert zum andern bis auf die letzte symbolische Bestimmung eines jeden einzelnen Lehrsatzes herab verfolgt. Das ist der extensive Umfang der Dogmengeschichte.

Schwieriger ist die Bestimmung des intensiven Umfangs derselben. Wollte man an den Dogmengeschichtschreiber die Forderung machen, daß er über die Veranlassung, Entstehung und Ausbildung einer jeden besondern Lehrmeinung, die irgend einmal ein gelehrter und ungelehrter christlicher Glaubensgenosse vorgetragen oder geäußert hat, z. E. die Meinung eines teutschen Geistlichen, daß es auf der Erde Gegenfüßler und noch andere von vernünftigen Geschöpfen bewohnte Welten gäbe, worüber er vom Bonifacius, dem Apostel der Deute



Joachim Hildebrandt's institutiones sacrae. Helmstädt 1660. 4. erhielten in der 2. Ausg. Helmstädt 1692. den Titel: Theologia dogmatica.

Joh. And. Schmidt schrieb ein Compendium theologiae dogmaticae. Helmstädt 1699. 8.

Bartholomäus Niemeyer eine theologiam dogmatum fidei. Helmstädt 1702. 4. und

Joh. Wolfg. Jäger ein systema theologicum dogmatico - polemicum. Tübingen 1715. 4.

Man sieht also hieraus, daß der Name theologia dogmatica auf der Universität Helmstädt aufkam, und von da aus allmählig weiter in Gebrauch gebracht wurde. Es war daher irrig, als Döderlein in seiner institutio religionis christianae behauptete, Buddeus sey durch Herausgabe seiner institutiones theologiae dogmaticae Jena 1723 4. der Urheber dieser Benennung gewesen. Denn schon im Jahr 1721 gab Pfaff institutiones theologiae dogmaticae et moralis heraus, wie Bolten bewiesen hat, aber ebenfalls irrt, wenn er glaubte, Pfaff wäre der erste gewesen, der diese Benennung auf dem Titel einer Schrift gebraucht habe. Da also das Wort *δογμα* auf die theoretischen Lehrsätze des Christenthums übertragen wurde, so ist also christliche Dogmengeschichte eines und dasselbe mit einer Geschichte der theoretischen Lehrsätze des Christenthums.

Bergl. Cicero Quaest. Acad. IV. c. 9. Suiceri thesaurus eccles. S. 934.

Strange, Theol. Symmitta. Th. I. S. 156. ff.

Der Werth der christlichen Dogmengeschichte. Eine Abhandlung von Christian Fried. Ilgen. Leipzig 1817. 8.

## S. 2.

### Begriff derselben.

Aus dieser Erklärung des Namens ergibt sich, daß die christliche Dogmengeschichte eine historische Darstellung

der Veränderungen ist, welche die theoretischen Lehrsätze des Christenthums von dem Ursprung derselben bis auf die neuesten Zeiten sowohl im Ganzen als auch im Einzelnen, sowohl der Materie als der Form nach, erfahren haben.

Bergl. Christian Fried. Roesler, diss. de theoria historiae dogmatum. Part. I. II. Tubing. 1796 u. 94. 4.

Ziegler über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte, in Gablers neuestem theologischen Journal. Bd. I. S. 235. ff.

Augusti über die Methode der Dogmengeschichte, in seinen neuen theologischen Blättern. Bd. II. St. 2. S. 11. ff.

Christ. Fried. Walch's Gedanken über die Geschichte der Glaubenslehre. 2. Aufl. Göttingen 1764. 8.

### §. 3.

#### Umfang derselben.

Die Dogmatik des N. L., nach den Gesetzen der grammatisch-historischen Interpretation in der Art aufgefaßt, wie diese Bücher von den ersten Christen verstanden werden mußten, wird zur Basis angenommen, und die successiven Veränderungen in derselben werden von einem Jahrhundert zum andern bis auf die letzte symbolische Bestimmung eines jeden einzelnen Lehrsatzes herab verfolgt. Das ist der extensive Umfang der Dogmengeschichte.

Schwieriger ist die Bestimmung des intensiven Umfangs derselben. Wollte man an den Dogmengeschichtschreiber die Forderung machen, daß er über die Veranlassung, Entstehung und Ausbildung einer jeden besondern Lehrmeinung, die irgend einmal ein gelehrter und ungelehrter christlicher Glaubensgenosse vorgetragen oder geäußert hat, z. E. die Meinung eines teutschen Geistlichen, daß es auf der Erde Gegenfüßler und noch andere von vernünftigen Geschöpfen bewohnte Welten gäbe, worüber er vom Bonifacius, dem Apostel der Deuts-

Joachim Hildebrandt's institutiones sacrae. Helmstädt 1660. 4. erhielten in der 2. Ausg. Helmstädt 1692. den Titel: Theologia dogmatica.

Joh. And. Schmidt schrieb ein Compendium theologiae dogmaticae. Helmstädt 1699. 8.

Bartholomäus Niemeyer eine theologiam dogmatum fidei. Helmstädt 1702. 4. und

Joh. Wolfg. Säger ein systema theologicum dogmatico-polemicum. Tübingen 1715. 4.

Man sieht also hieraus, daß der Name theologia dogmatica auf der Universität Helmstädt aufkam, und von da aus allmählig weiter in Gebrauch gebracht wurde. Es war daher irrig, als Döderlein in seiner institutio religionis christianae behauptete, Buddeus sey durch Herausgabe seiner institutiones theologiae dogmaticae Jena 1723 4. der Urheber dieser Benennung gewesen. Denn schon im Jahr 1724 gab Pfaff institutiones theologiae dogmaticae et moralis heraus, wie Bolten bewiesen hat, aber ebenfalls irrt, wenn er glaubte, Pfaff wäre der erste gewesen, der diese Benennung auf dem Titel einer Schrift gebraucht habe. Da also das Wort *dogma* auf die theoretischen Lehrsätze des Christenthums übertragen wurde, so ist also christliche Dogmengeschichte eines und dasselbe mit einer Geschichte der theoretischen Lehrsätze des Christenthums.

Bergl. Cicero Quaest. Acad. IV. c. 9. Suiceri thesaurus eccles. S. 934.

Stange, Theol. Symmista. Th. I. S. 156. ff.

Der Werth der christlichen Dogmengeschichte. Eine Abhandlung von Christian Fried. Ilgen. Leipzig 1817. 8.

## S. 2.

### Begriff derselben.

Aus dieser Erklärung des Namens ergibt sich, daß die christliche Dogmengeschichte eine historische Darstellung

der Veränderungen ist, welche die theoretischen Lehrsätze des Christenthums von dem Ursprung derselben bis auf die neuesten Zeiten sowohl im Ganzen als auch im Einzelnen, sowohl der Materie als der Form nach, erfahren haben.

Vergl. Christian Fried. Roesler, diss. de theoria historiae dogmatum. Part. I. II. Tubing. 1796 u. 94. 4.

Ziegler über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte, in Gablers neuestem theologischen Journal. Bd. I. S. 235. ff.

Augusti über die Methode der Dogmengeschichte, in seinen neuen theologischen Blättern. Bd. II. St. 2. S. 11. ff.

Christ. Fried. Walch's Gedanken über die Geschichte der Glaubenslehre. 2. Aufl. Göttingen 1764. 8.

### §. 3.

#### Umfang derselben.

Die Dogmatik des N. L., nach den Gesetzen der grammatisch-historischen Interpretation in der Art aufgefaßt, wie diese Bücher von den ersten Christen verstanden werden mußten, wird zur Basis angenommen, und die successiven Veränderungen in derselben werden von einem Jahrhundert zum andern bis auf die letzte symbolische Bestimmung eines jeden einzelnen Lehrsatzes herab verfolgt. Das ist der extensive Umfang der Dogmengeschichte.

Schwieriger ist die Bestimmung des intensiven Umfangs derselben. Wollte man an den Dogmengeschichtschreiber die Forderung machen, daß er über die Veranlassung, Entstehung und Ausbildung einer jeden besondern Lehrmeinung, die irgend einmal ein gelehrter und ungelehrter christlicher Glaubensgenosse vorgetragen oder geäußert hat, z. E. die Meinung eines teutschen Geistlichen, daß es auf der Erde Gegenfüßler und noch andere von vernünftigen Geschöpfen bewohnte Welten gäbe, worüber er vom Bonifacius, dem Apostel der Deuts

sehen, beym Pabste verflagt worden ist, (Bonifac. Epist. 82. ed. Wurdw.) referiren sollte, so würde man die Gränzen dieser Wissenschaft zu weit ausstrecken. Denn sie muß sich bloß auf das Wichtigere beschränken.

Sie verbreitet sich nämlich nur über solche Lehrsätze, welche,

1) historische Wichtigkeit haben, d. h. welche, wenn sie auch niemals in den herrschenden Lehrbegriff aufgenommen worden sind, doch eine merkwürdige Erscheinung waren, z. B. die besondern Lehrmeynungen des Origenes, oder mittelbarer Weise einen bestimmenden Einfluß auf die herrschend gewordene Kirchenlehre hatten.

2) solche, welche dogmatische Wichtigkeit haben, d. h. welche gegenwärtig einen integrirenden Theil irgend eines kirchlichen Lehrbegriffes ausmachen: und endlich

3) solche, welche dogmatisch historische Wichtigkeit haben, d. h. welche zwar gegenwärtig kein Bestandtheil irgend eines kirchlichen Lehrbegriffes mehr sind, doch aber zu irgend einer Zeit in das allgemeine oder in das besonders kirchliche Lehrsystem aufgenommen waren, z. B. der Lehrsatz, daß der heilige Geist ein Geschöpf sey.

Vergl. Gablers Anmerkungen zu Zieglers angeführter Abhandlung. S. 336.

Heidelberger Jahrbücher der Theologie. Jahrg. 1. S. 60. ff.

#### S. 4.

Die hauptsächlichsten Ursachen der Veränderungen des christlichen Lehrbegriffes.

Es wirkten verschiedene Ursachen zusammen, um die Veränderungen hervorzubringen, welche der christliche Lehrbegriff nach und nach erfahren hat, und in den Prolegomenen einer Dogmengeschichte müssen sie angegeben werden, weil sie bey den nachfolgenden einzelnen Untersuchungen als die allgemein leitenden Ideen gebraucht werden müssen. Die

1) erste Ursache liegt aber schon in der Natur und dem Character des menschlichen Geistes, welcher in seiner Erkenntniß nicht auf Einem Puncte beständig stehen bleiben kann, sondern entweder vorwärts zum Bessern oder rückwärts zum Schlechtern schreitet;

2) das Bestreben des menschlichen Geistes, die Religion und was zu ihr gehört, geheimnißvoll zu machen. Daher haben fast alle Religionen Mystereien oder Sacramente und geheimnißvolle Gebräuche. Aus diesem Grunde wurden auch manche Dogmen über die Einsicht des gemeinen Menschenverstandes und zu göttlichen Geheimnissen erhoben. Durch dieses überall wahrzunehmende Bestreben hat die Lehre des N. T. in den verschiedenen kirchlichen Darstellungen das Meiste von ihrer Einfachheit und Klarheit und hin und wieder auch Manches von ihrer Wahrheit verloren.

3) Die climatische Verschiedenheit derjenigen Länder, und der verschiedene Nationalcharacter derjenigen Völker, in welchen und unter welchen das Christenthum seine Entwicklungsperioden durchlaufen hat, hat auch zur Veränderung des christlichen Lehrbegriffes vieles beygetragen. Ein jedes Dogma hat daher seine eigene Geographie.

Bergl. Flügels Geschichte des menschlichen Verstandes. 3. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1778. 8. S. 58. ff.

Paulus über climatische Verschiedenheit im Glauben an Religionstifter, in seinen Memorabilien. St. 1. S. 129. ff.

4) Da sich die Menschen von ihren vorigen religiösen Meinungen und Überzeugungen nicht auf einmal ganz losmachen können, so war es unvermeidlich, daß die Juden und Heiden aus dem Judenthum und Heidenthum manche Ideen herübertrugen und die neu angenommenen christlichen Vorstellungen nach denselben modificirten.

Bergl. Keil commentationes de doctoribus veteris

*ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis.* Lipsiae 1795 — 1807. 4.

Priestley's Geschichte der Verfälschungen des Christenthums. Hamburg 1785. 2 Bde. 8.

5) Einen besonders starken Einfluß auf die Veränderung des ursprünglichen christlichen Lehrbegriffs hatte die neuplatonische Philosophie, weil ihre Lehrsätze in einer nahen Verwandtschaft mit denen des Christenthums standen, und also eine Vermischung sehr leicht und annehmlich machten.

Vergl. Versuche über den Platonismus der Kirchenväter, aus dem Französischen des J. Souverain, übersetzt von Löffler. 2. verm. Auflage. Züllichau und Freistadt 1792. 8.

6) Der Mangel einer eigenen dogmatischen Kunstsprache im N. T. ist auch zu einer Veranlassung geworden, daß manche Lehrsätze des Christenthums ihren ursprünglichen Sinn verloren haben. Es ist zwar allerdings im N. T. ein Religionsdialekt vorhanden, aber er ist größtentheils aus der jüdischen Theologie entlehnt, obgleich in vielen Stücken in einem andern Sinn gebraucht. Daraus nun, daß die nachfolgenden Lehrer des Christenthums diese technischen Ausdrücke entweder in einem andern Sinn genommen haben, als sie in der jüdischen Theologie gehabt hatten, oder daß sie dieselben, wenn sie Jesus und die Apostel in einem andern Sinn gebraucht hatten, dennoch in ihrem alten jüdischen Sinne genommen haben, sind viele Veränderungen des ursprünglichen christlichen Lehrbegriffs entstanden. Überhaupt hat schon der Mißverstand der vielen im N. T. vorkommenden Orientalismen und Hebraismen, dessen sich vorzüglich die abendländischen Kirchenlehrer schuldig machten, zu vielerley von dem Christenthume abweichenden Lehrbestimmungen Anlaß gegeben.

Vergl. Ammon, de vestigiis theologiae judaeae in Ep. Pauli ad Romanos, in seinen Novis Opusculis theol. S. 63. ff.

**Bertholdt** Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate. Erlangae 1811. 8.

**Behn**, über die Lehre Jesu und seiner Apostel. Lübeck 1791. 8.

**Ban Hemert** über Accommodationen im N. T. Dortmund und Leipzig 1797. 8.

7) Die Sucht, die Lehrsätze des Christenthums zu systematisiren, hat auch manche ganz neue Dogmen erschaffen oder doch wesentliche Veränderungen in die ältern gebracht, weil man für die nöthige Consequenz des Systems sorgen mußte.

8) Die allegorische Interpretationsmethode, welche durch Origenes allgemein aufkam, und in der Catechetschule zu Alexandrien gepflegt wurde, hat auch manchen nachtheiligen Einfluß auf den christlichen Lehrbegriff bewiesen, und hätte nicht die Antiochenische Schule bessere Erregten gezogen, so wäre von dieser Seite die Corruption des Lehrbegriffs noch stärker.

Vergl. Münter über die Antiochenische Schule, in Staudlin u. Lischner's Archiv für N. u. A. Kirchengeschichte. Bd. I. St. 1. S. 4. ff.

9) Die oft veränderten Bedürfnisse der Zeit, nach denen man sich in dem Vortrag der Religionswahrheiten richten mußte, haben auch das ihrige beygetragen, dem christlichen Lehrbegriffe eine von seiner Urgestalt abweichende Form zu geben. Hauptsächlich waren es die kirchlichen Lehrstreitigkeiten, welche zur Festsetzung neuer Dogmen oder zu Modificationen der alten Anlaß gaben.

10) Das Ansehen der kirchlichen, unrein gewordenen, Tradition und die damit verbundene Vernachlässigung der Offenbarungsurkunden oder doch wenigstens ihres Urtextes, indem man sie in dem größern Theile der Kirche nur in fehlerhaften Übersetzungen las, hat auch zur Veränderung des christl.



lichen Lehrbegriffes Manches beygetragen. Es wurde Manches zu einem Dogma gestempelt, was bloß aus einem Übersetzungsfehler oder einer interpolirten Stelle der Version geschöpft war.

Eine gleiche Wirkung brachte das wachsende Ceremonien- und Disciplinarwesen der Kirche hervor, weil es durch neue Dogmen oder durch Modification der alten unterstützt werden mußte.

12) Die Concilien hatten wo nicht immer auf die Bildung, doch aber auf die Befestigung der sich im Gange der Zeit gebildeten Dogmen den stärksten Einfluß, weil man allgemein glaubte, daß sie unter der Direction des heiligen Geistes stünden. Aber die dogmatischen Beschlüsse, welche auf ihnen gefaßt werden, floßen oft aus andern, höchst unreinen Quellen. Necht haberey, Bestechung, persönliche Rücksichten wirkten in der Regel mehr, als die innere Kraft der Wahrheit, und dazu kam noch der verderbliche Einfluß der fürstlichen Höfe. Besonders machte sich die Hoftheologie der byzantinischen Kaiser geltend.

13) Auch der Einfluß der römischen Bischöffe, die sich gar bald das Ansehen von Glaubensrichtern zu geben mußten, hat sich auf die Veränderung des christlichen Lehrbegriffs mehrfältig gezeigt.

14) Bisweilen hat auch der bloße Zufall das Seinige gethan, um Veränderungen in den christlichen Lehrbegriff zu bringen.

Vergl. Bertholds Ausgabe der Reinhardischen Reform. Predigten. Sulzbach 1819. Die 9. Anmerkung zur 1. Predigt, S. 91. ff.

### S. 5.

Unterschied zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der Dogmatik.

Diese angegebenen allgemeinen Ursachen haben, eine jede in ihrem Kreise und zu ihrer Zeit und nach ihrer Weise, zur

Veränderung des ursprünglichen christlichen Lehrbegriffs das Meiste beygetragen, welche Veränderung sowohl in dem Wesen als in der Form desselben vorgegangen ist. Beydes, Wesen und Form muß nämlich genau unterschieden werden, wenn man den christlichen Lehrbegriff in seiner Fortbildung historisch verfolgen will. Darauf gründet sich auch der Unterschied zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der Dogmatik.

Die Dogmengeschichte hält sich an das Wesen und die Form des sich verändernden Lehrbegriffs zugleich, und zwar in der Art, daß sie zeigt, welche Veränderungen die theoretischen Lehrsätze des Christenthums, sowohl in Verbindung mit einander, als jedes Dogma einzeln für sich, dem innern Wesen nach erfahren haben, und in welche verschiedene Formen man ein jedes einzelne Dogma geworfen habe. Dagegen hält sich die Geschichte der Dogmatik bloß an die Form des sich fortbildenden Lehrbegriffs; jedoch bloß im Allgemeinen, nämlich in so fern, daß sie angiebt, was man alles versucht habe, um die christlichen Dogmen zu einem zusammenhängenden, wissenschaftlichen und systematischen Ganzen zu verbinden, und in welche verschiedenen Formen man den systematisirten christlichen Lehrbegriff geschlagen habe. Diesemnach ist also die Geschichte der Dogmatik eine Erzählung der Veränderungen, welche in der allgemeinen formellen Darstellung und Verbindung der theoretischen Lehrsätze des Christenthums zu einem wissenschaftlichen oder systematischen Ganzen vorgegangen sind. Nimmt man daher die Dogmengeschichte in ihrem weitesten Umfange, so ist die Geschichte der Dogmatik nur ein Theil derselben. Hier werden sie auch in Verbindung mit einander vorgetragen.

Vergl. Flügge's Geschichte der theologischen Wissenschaften. Th. 1. S. 423. ff.

Stäudlin's Dogmatik und Dogmengeschichte. S. 70. ff.

## §. 6.

## Quellen der Dogmengeschichte.

Die Quellen der Dogmengeschichte werden eingetheilt

- a) in öffentliche Schriften, und
- b) in Privatschriften.

Die öffentlichen sind diejenigen, welche von ganzen christlichen Gesellschaften oder im Namen derselben festgesetzt und herausgegeben worden sind. Hieher gehören also:

- 1) alle öffentlichen Glaubensbekenntnisse;
- 2) die Acten der Kirchenversammlungen, von welchen die vollständigste die von Mansii ist,

Sehr gut zu gebrauchen ist auch G. D. Fuchs's Bibliothek der Kirchenversammlungen in Auszügen und Übersetzungen, Leipzig 1780 — 84. 4 Theile. 8.

- 3) Die Circularschreiben der Bischöffe, vorzüglich der Päbste. Letztere, die man indgemein Decretalen oder Bullen nennt, sind in den Sammlungen Constant's und Coquelines, und in dem bullarium Romanum gesammelt.

- 4) Liturgien, die bey weitem noch nicht vollständig gesammelt sind. Sehr schätzbar ist: Liturgiarum orientalium collectio opera et studio Eusebii Renaudot. Paris. 1715 u. 16. 2. B. 4. und Codex liturgicus ecclesiae universae recensuit et illustravit Joh. Aloys. Assemanus. Romae 1749 — 66. 13 Bde. 4.

Bergl. J. Ehr. Röchers Beweis, daß man die Glaubenslehren aus den liturgischen Büchern beurtheilen könne.

- 5) Dogmatische Schriften verschiedener Form und verschiedenen Gebrauchs, welche von ganzen kirchlichen Corporationen oder von ihren Oberhäuptern öffentlich

beglaubigt und eingeführt wurden. Hieher gehören alle unter öffentlicher Autorität eingeführten Catechismen und Compendien der Dogmatik.

Aus dieser fünffachen Art von Schriften besteht die erste Gattung von Quellen der Dogmengeschichte, und diese Schriften haben auch den ersten Rang und den größten Werth; denn es ist verbürgt, daß das, was sie enthalten, öffentlich gelehrt wurde.

Die zweite Gattung der Quellen der Dogmengeschichte machen die Privatschreiben einzelner Lehrer der Kirche aus. In Rücksicht ihres historischen Werths sind sie also zu classificiren:

- 1) Alle Vertheidigungsschriften des Christenthums.
- 2) Darstellungen der herrschenden Kirchenlehre eines Zeitalters von einem Zeitgenossen.
- 3) Dogmatische Abhandlungen, worinn absichtlich und mit Fleiß ein oder mehrere Dogmen, auseinander gesetzt werden.
- 4) Ausführliche Darstellungen des ganzen christlichen Lehrbegriffs. Hieher gehören alle allgemeinen dogmatischen Werke, vorzüglich jene, welche zu einem besondern Ansehen gelangt sind.
- 5) Die Privatglaubensbekenntnisse einzelner rechtgläubiger Lehrer.
- 6) Die Nachrichten gleichzeitiger oder doch nicht viel jüngerer Geschichtschreiber.
- 7) Den geringsten Werth in der Dogmengeschichte haben polemische und homiletische Schriften, in jenen herrscht oft Partheylichkeit und in diesen nicht selten zu viel rednerischer Schmuck und zu wenig Bestimmtheit. Bey allen diesen Schriften beyder Gattung, was vor-

nehmlich von denen aus der ältesten Zeit gilt, muß immer sorgfältig untersucht werden:

- a) ob sie ächt sind,
- b) ob sie nicht corruptirt sind,
- c) muß man sie im Geiste ihres Zeitalters und nach den subjectiven Vorstellungsarten ihrer Verfasser lesen und erklären.

Bergl. Ioh. Dallaeus de usu Patrum. Edit. II. Genév. 1686. 4.

Von den ältern Schriften dieser Art hat man allgemeine Sammlungen veranstaltet, welche unter folgenden Titeln erschienen: Magna bibliotheca Patrum. Paris 1654. 17 Thle.

Maxima Bibliotheca Patrum. Lugd. Gall. 1677. 27 Bände fol.

Bibl. Patrum cura Andr. Gallandi. Venet. 1765 — 81. 14 Thle. fol.

Bergl. Christ. W. Fr. Walch's, critische Nachrichten von den Quellen der Kirchengeschichte. Leipzig 1770. 8.

Saab's Abhandlungen zur Dogmengeschichte. S. 37 — 75.

## §. 7.

### Methodik der Dogmengeschichte.

Man kann bey dem Vortrage der Dogmengeschichte eine dreyfache Methode befolgen:

- 1) die chronologische,  
so daß man, dem Faden der Zeit folgend, von einem ausgezeichneten Kirchenlehrer zum andern, von einem Concil zum andern, von einem päpstlichen Decret zum andern, fortgeht und angiebt, was sie gelehrt oder zu lehren befohlen haben;
- 2) die synthetische Methode,  
welche darin besteht, daß man der gewöhnlichen Anordnung der

Apitel in der Dogmatik folgt, und die Geschichte eines jeden Lehrsatzes einzeln erzählt, entweder in einem fort, ohne Ruhepunkt, oder nach gewissen festgesetzten Zeitperioden;

### 3) die chronologisch-synthetische Methode, ?

nach welcher zuerst von einer Zeitperiode zur andern die Veränderungen erzählt werden, welche mit den theoretischen Lehren des Christenthums im Ganzen, oder in ihrer Verbindung miteinander vorgegangen sind, dann aber gleichfalls von einer Zeitperiode zur andern, die Geschichte eines jeden einzelnen Lehrsatzes erzählt wird. Diese dritte Methode ist den beyden andern vorzuziehen, weil sie den Einfluß erkennen läßt, welche die einzelnen Dogmen bey ihrer Fortbildung auf einander gehabt haben, und weil sie die Verbindung der Dogmatik mit der Dogmengeschichte erleichtert.

Vergl. Ziegler über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte in Gablers Neuestem theologischen Journal. Bd. 1. S. 340.

Augusti über die Methode der Dogmengeschichte, in seinen neuen theologischen Blättern. Bd. 2. St. 2. S. 11. ff.

Lange's Vorrede zu seiner Geschichte der Dogmen. Thl. 1. S. 6 — 11.

Heidelberg. Jahrbücher der Theologie. Jahrg. 1. S. 67. ff.

## S. 8.

### Allgemeine und specielle Dogmengeschichte.

Nach dieser chronologisch synthetischen Methode zerfällt also die Dogmengeschichte in 2 Haupttheile, in den allgemeinen und in den besondern. In dem allgemeinen Theile wird die Geschichte der Dogmen in ihrer allgemeinen gegenseitigen Verbindung und in ihrer Totalität erzählt. Es ist dabey zu sehen auf die Veränderungen, welche in fortgehender Zeit, sowohl im Wesen als in der Form der Dogmen vorgegangen

**Inb.** Mitbin zerfällt der allgemeine Theil der Dogmengeschichte in 2 Abschnitte:

1. Geschichte der Lehre oder des Lehrbegriffs. Neben der rechtgläubigen Kirche, welche schon im 2. Jahrhundert den Namen der christlichen Kirche annahm, haben sich mehrere andere Partheyen oder Corporationen gebildet, welche in vielen Stücken anders lehrten und welche man sonst Häretiker oder Keger hieß, die wir aber Katholiker nennen. Dieser 1. Abschnitt zerfällt also wieder in 2 Abtheilungen:

a) Geschichte des Lehrbegriffs in der christlichen Kirche.

b) Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholikern.

2. Geschichte der Lehrart oder Geschichte der Dogmatik. Das ist der Inhalt des allgemeinen Theils der Dogmengeschichte; in dem speziellen Theile wird dann die Geschichte eines jeden Dogma's einzeln erzählt.

## S. 9.

### Werth und Nutzen der Dogmengeschichte.

Schon als abgesonderter Theil der allgemeinen Religionsgeschichte hat die Dogmengeschichte einen großen Werth und Nutzen. Noch um vieles wird aber derselbe erhöht, wenn man dieselbe in ihrem Verhältnisse zur Kirchengeschichte, Dogmatik, Apologetik und Liturgik betrachtet. Für Kirchengeschichte ist sie ein nothwendiges Supplement, für die Dogmatik der nothwendige historische Commentar, für die Apologetik eine Warnungstafel, daß man das kirchliche Christenthum nicht mit dem neutestamentlichen verwechsle, in der Liturgik gibt sie die lichtvollsten Erläuterungen.

Vergl. I. A. Ernesti, *Prolusio de theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate*. Leipzig

1759. 4. wieder abgedruckt in f. Opusc. theol. Ed. II. Lips.  
1792. 8.

Ludw. Wachler, prolusio de theologia ex historia  
dogmatum emendanda. Rint. 1795. 4.

Der Werth der christlichen Dogmengeschichte. Eine Ab-  
handlung von Christ. Fr. Ilgen. Leipzig 1817. 8.

**§. 10.**

**Perioden-Abtheilung der allgemeinen Dogmenge-  
schichte.**

**Erste Periode.**

Von den Aposteln bis zur Entstehung der christ-  
lichen Kirche, oder von 60 — 140.

**Zweyte Periode.**

Von da bis auf Dionysius, Bischoff zu Rom,  
140 — 260.

**Dritte Periode.**

Von diesem bis zum 2. ökumenischen Conci-  
lium in Constantinopel, 260 — 381.

**Vierte Periode.**

Von diesem bis auf die völlige Trennung der  
griechischen und römischen Kirche, J. 381 — 1053.

**Fünfte Periode.**

Von dieser bis auf die Reformation, J. 1053  
— 1517.

**Sechste Periode.**

Von dieser bis auf den westphälischen Frie-  
den, J. 1517 — 1648.

**Siebente Periode.**

Von diesen bis auf den Anfang der allgemei-  
nen deutschen Bibliothek, J. 1648 — 1765.



achte Periode.

Von da bis auf die neuesten Zeiten.

### §. 11.

Geschichte der Dogmengeschichte.

Es ist noch keine lange Zeit, daß die Dogmengeschichte zu dem Range einer eigenen, für sich bestehenden Wissenschaft erhoben worden ist. Ja bis in die Mitte des verfloßenen XVIII. Jahrhunderts herab, hat man das Bedürfniß einer gründlichen Bearbeitung der Geschichte der christlichen Glaubenslehre gar noch nicht in seiner vollen Stärke gefühlt und erst der Kampf mit den Paläologen und Reologen, der sich nach der Mitte des genannten Jahrhunderts erhoben, hat das allgemeine Interesse dafür erweckt. Zwar hatte schon die Reformation des 16. Jahrhunderts die heilsame Folge, daß man Untersuchungen über die Geschichte mancher controvers gewordenen kirchlichen Dogmen anstellte, da die beyden protestantischen Kirchen der verlassenen Mutterkirche den Vorwurf machten, sie wäre von den ursprünglichen Lehren der alten rechtlichen Mutterkirche abgewichen, diese aber solches aus allen Kräften verneinte. Allein man sonderte noch nicht die Dogmengeschichte als ein eigenes Studium aus, sondern verband sie entweder mit der Dogmatik und Polemik oder mit der Kirchengeschichte oder auch mit der kirchlichen Archäologie. Es haben Martin Chemnitz, Johann Gerhard, Abraham Calov, Johann Franz Buddeus, Johann Heinrich Heidegger, Benjamin Pictet im 17. Jahrhundert und im Anfang des 18. in ihren Lehrbüchern der Dogmatik, Balthasar Bebelius im 17. und Johann Bingham und Anton Blackmore im 18. Jahrhundert in ihren kirchlich archäologischen Schriften manche Dogmen historisch erläutert.

Der Kirchenhistoriker hatte aber hiezu von jeher am meisten Beruf, wie schon Matth. Flacius und die übrigen  
Her.

herausgeber der zu Basel von 1559 — 1574 erschienenen sogenannten Magdeburgischen Centurien bewiesen haben.

Dieses kirchenhistorische Werk wurde nämlich in der besondern Absicht unternommen, um die Abweichung des römisch-katholischen Lehrbegriffs von der alten rechtgläubigen Kirche historisch darzulegen und zu beurfunden. Die nächste Folge davon war, daß Baronius seine *Annales ecclesiastici* zu Rom, vom J. 1588 — 1607. herausgab, welche den Centurien entgegengesetzt waren und also auch eine Haupttendenz auf die Dogmengeschichte hatten. Von dieser Zeit an haben alle Kirchengeschichtschreiber aus allen drey Hauptkirchen der Geschichte der christlichen Lehre eine größere Aufmerksamkeit gewidmet.

Ja noch vor der Mitte des XVII. Jahrhunderts faßte schon der französische Jesuit Dionys. Petavius den Entschluß, die Dogmengeschichte für sich allein und in einem ausführlichen Werke zu bearbeiten.

Seine *Dogmata theologica*. Paris. 1645 — 1653. 5 Vol. fol., zweyte verm. und von Johann Elericus unter dem falschen Namen Theoph. Alethinus besorgte Ausgabe, Antwerpen (aber eigentlich Amsterdam) 1700. 6 The. fol. 3. Ausg. Florenz 1757. 7 The. fol. ist aber unvollendet und hat zu wenig Ordnung und zu viel Partheylichkeit. Demungeachtet ist es eine gute Materialiensammlung, wenn man sie mit historischer Critik zu gebrauchen weiß; und Petavius hat unstreitig mehr geleistet, als sein nächster Nachfolger unter seinen Glaubensgenossen, der Presbyter des Oratoriums Louis Thomassin, dessen *Dogmata theologica*, Paris 1680 — 84 — 89. 2 Bde. fol. ebenfalls eine Dogmengeschichte liefern sollten. Zu gleicher Zeit mit Petavius hatte auch schon ein schottischer reformirter Gelehrter eine ähnliche Arbeit unternommen und denselben sowohl an Kenntniß als an Fleiß übertroffen. Jacob Forbesius a Corfe, so hieß er, gab nämlich heraus *Instructiones historico-theologicae de doctrina christiana inde a tempore Apostolorum vsq-*

que ad seculum XVII. Amsterdam 1645. beste Ausgabe, Amsterdam 1702. fol., welche auch den zweyten Theil seiner im Jahr 1703. zu Amsterdam herausgekommenen Werke ausmachen.

Bis an die Mitte des XVIII. Jahrhunderts schien sich nun außer dem ältern Joh. Wilhelm Baier, von welchem ein noch immer sehr brauchbares Compendium theologiae historicae, herausgegeben von Bernhold zu Jena 1754. vorhanden ist, und Scipio Maffei, welcher Animadversiones in hist. theol. dogmatum, Frankfurt 1749. 4. und Lorenz Reinhard, welcher eine kurze Introductio in historiam praecipuorum dogmatum, Ienae 1745. 4. und Johann Christoph Harenberg, welcher eine Theologia primorum Christianorum dogmatica ex monumentis patrum ecclesiasticis collecta. Brunsw. 1746. 4. geschrieben hat, Niemand mehr für die Dogmengeschichte als eine besondere Wissenschaft zu interessiren; aber jetzt erhob sich Ernesti, Chr. W. F. Walch und Semler, welche man die eigentlichen Schöpfer dieser Wissenschaft nennen kann, weil sie dieselbe zu einer bleibenden Selbstständigkeit brachten, und ihr eine vollkommenere Gestalt gaben. Ernesti schrieb eine Prae-lusio de theologiae historicae et dogmaticae conjunctionis necessitate. Spz. 1759. 4. Wieder abgedruckt in seinen Opusc. theolog. S. 565. ff. worin er die Idee zu einer historischen Dogmatik, d. h. zu einem Vortrag der christlichen Glaubenslehren in Verbindung mit ihrer Geschichte darlegt.

Unabhängiger von der Dogmatik stellte die Dogmengeschichte Walch, in seinen Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre, zweyte verm. Auflage, Göttingen 1764. 8. dar, Semler aber trennte sie ganz von derselben, unterschied die Dogmengeschichte von der Geschichte der Dogmatik und bearbeitete jene in seiner historischen Einleitung vor Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten, Halle 1762 — 64. 3 Theile. 4. und deise in seiner

**Historischen Einleitung vor Baumgartens evangelischer Glaubenslehre.** Halle 1759 — 60. 3 Bde. 4.

Obgleich diese beyden Versuche die mannichfaltigsten Merkmale der Unvollkommenheit an sich tragen und kaum für mehr als ungeordnete Materialiensammlungen gelten können, so bleibt doch **S e m l e r** n das Verdienst, dieser Wissenschaft ihre festen Grenzen abgesteckt und zu ihrer ganz unabhängigen Bearbeitung die Bahn gebrochen zu haben. Nachher hat er auch in seinem *Apparatus ad libros symbolicos ecclesiae Lutheranae*. Halae 1775. 8. viele einzelne Dogmen historisch erläutert.

Seit seiner Zeit sind nun folgende Schriften über diese Wissenschaft erschienen:

#### A. Dogmengeschichte:

**Rößlers** Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drey ersten Jahrhunderten. Frankfurt am M. 1775. 8.

**Bossnets** Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion, fortgesetzt von **Cramer**. 7 Thle. Schaffhausen 1775 — 1786. 8.

**Geschichte der Verfälschungen des Christenthums** von **Joseph Priestley**. Aus dem Englischen. Hamburg und Kiel 1785. 2 Bde. 8.

**Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche nach den Kirchenvätern**, von **Lange**. 1. Thl. Leipzig 1796. 8.

**Handbuch der christlichen Dogmengeschichte** von **Münchser**. Marburg 1797 — 1809. 4 Thle. 8. 1. und 2. Thl. verbesserte Ausgabe. 1802 — 1804.

**Geschichte der christlichen Glaubenslehre vom Zeitalter des Athanasius bis Gregor den Großen**, von **Wundemann**. 2 Thle. Lpz. 1798 — 99. 8.

**Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte** von

**Münter.** Aus dem Dänischen übersetzt von Eggers. 2 Thle. Göttingen 1802 — 1806. 8.

**Die christlichen Dogmen, oder Glaubenslehren der christlichen Kirche.** 1. Thl. 1800. 8.

**Wittich's Handbuch der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte.** 1. Thl. Erfurt 1801. 4.

**Augusti's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.** 1. Thl. 1805. 8. dritte verb. Aufl. 1820.

**Entwurf der catholisch-christlichen Religions- und Dogmengeschichte von Schnappinger.** Carlsruhe 1807. 8.

**Abhandlungen zur Dogmengeschichte der ältesten griechischen Kirche bis auf die Zeiten Elemen's von Alexandrien (von Gaab.)** Jena 1790. 8.

**Münch's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.** Marburg 1811. 8. Neue Ausgabe von Ludwig Wachler ebend. 1815.

**Joh. Ulrich Röder's Archäologie der Kirchendogmen.** Coburg 1812. 8.

## B. Geschichte der Dogmatik.

**Shaw Vergleichung der verschiedenen Lehrarten zur Beförderung des Religionsunterrichts, von den ersten Zeiten der Welt bis auf unsre Tage.** Aus dem Englischen übersetzt. Leipzig 1777. 8.

**Gaab's erste Linien einer Geschichte der Dogmatik.** 1787. 8. abgedruckt aus den Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion. St. 7. S. 97. ff.

**Heinrich's Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme und Compendien derselben.** 1. Thl. 1790. 8.

**Grohmann brevis historia theologiae dogmaticae ita instituta, vt eorum potissimum, quae disciplina**

ista Academiae Vitebergensi debeat, ratio habeatur. Viteb. 1802. 2 Bogen 4.

Gestalt der Dogmatik in der lutherischen Kirche seit Morus, von Aug. Bas. Manitiuss. Wittenberg 1806.

C. Dogmatische Lehrbücher, welche zugleich eine Geschichte der Dogmen, bald kürzer, bald ausführlicher, enthalten.

Ioh. Gerhardi loci theologici ed. Ioh. Fr. Cotta, Tubingae 1762 — 89. 22 V. 4.

Ioh. Fr. Gruneri, Institutionum theologiae dogmaticae, libri III. Halae 1777. 8.

Ge. Fr. Seiler, Theologia dogmatico polemica cum compendio historiae dogmatum succincto. Ed. 3. Erlangae 1789. 8.

Ioh. Christ. Doederlein Institutio theologi christiani ed. VI. curis novis emendata et aucta, a C. G. Lunge. Norimb. et Altdorf 1797. 2 V. 8.

Doederleins christlicher Religionsunterricht, fortgesetzt von Lunge. ebend. 1790 — 1803. 12 Theile. 8.

Stäublin's Dogmatik und Dogmengeschichte. Göttingen 1800. 8.

Commentarii historici decretorum religionis christianae. Scripsit Christ. Dan. Beck. Lps. 1801. 8.

Edermann's Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehren. Altona 1801 — 1803. 4 Bde. 8.

Epitome theologiae christianae dogmaticae auctore Heinr. Aug. Schott. Lps. 1811. 8.

I. A. L. Wegscheideri Institutiones theologiae dogmaticae. Addita singulorum dogmatum historia et censura. Halae 1815. 8. Edit. II. emendatior. Halae 1817. 8. Edit. III. emendata et aucta. Halae 1819. 8.

Theoph. Phil. Christ. Kaiser, monogrammata theologiae christianae dogmaticae. Erlangae 1819. 8.

---

# **Erster Theil.**

## **Allgemeine Geschichte der Dogmen.**

---

**Erste Periode.**  
**Von den Aposteln bis zur Entstehung**  
**der christlichen Kirche.**  
**3. 60 — 140.**

**Erster Abschnitt.**  
**Geschichte des Lehrbegriffs.**

**Erste Abtheilung.**  
**Geschichte des Lehrbegriffs in der apostolischen Kirche.**

**§. 12.**

**Historischer Standpunct.**

**Bis zum Jahre Christi 60 hatten die Apostel zur Ausbreitung der Lehre Jesu das Meiste gethan, und um diese Zeit befanden sich schon in vielen Ländern christliche Gemeinen. Wenn also auch einige Apostel, namentlich die drey vorzüglichsten, Johannes, Petrus und Paulus, noch einige Zeit gelebt und ihr Lehramt fortgesetzt haben, so kann man doch behaupten, daß schon um das Jahr Christi 60 die Lehre Jesu durch die Bemühungen der Evangelisten und Apostel ein Eigenthum der Welt geworden war. Mit diesem Zeitpuncte nimmt daher auch die Dogmengeschichte ihren Anfang. Die Befenner der neuen Lehre hielten**

sich theils an das, was sie die Evangelisten und Apostel selbst mündlich gelehrt hatten, oder was ihnen von andern als Lehre Jesu und der Apostel überliefert worden war, theils belehrten sie sich aus den Schriften der Evangelisten und Apostel, die aber um das Jahr Christi 60 weder noch alle vorhanden, noch überall verbreitet waren.

Da indessen der mündliche Unterricht der Evangelisten und Apostel von ihren schriftlichen Belehrungen in gar nichts verschieden war, so kann die Dogmengeschichte keine festere objektive Basis nehmen, als den Inhalt der neu testamentlichen Schriften. Denn wenn auch einige dieser Schriften erst in dem Jahr Christi 60 an das Licht getreten sind, so stimmen sie doch mit dem wesentlichen Inhalte der frühern ganz vollkommen überein.

Bergl. G. J. Planck's Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel. Göttingen 1818. 2 The. 8.

## S. 13.

### Das Urchristenthum.

Ob nun aber gleich die Dogmengeschichte von demjenigen ausgeht, was in dem N. T. gelehrt ist; so liegt doch die Frage: was ist nach Ausschcheidung aller, von Jesu und den Aposteln aus Accommodation beybehaltenen oder geschönten Zeitvorstellungen der reine Gehalt der neu testamentlichen Religionslehre? außerhalb des Gebietes der Dogmengeschichte, und gehört in die biblische Theologie. Die Dogmengeschichte sieht die Sache bloß allein von der historischen Seite an, d. h. sie fragt: in welchem Sinne haben die Christen des ersten Jahrhunderts die Lehre Jesu und der Apostel aufgefaßt? Haben sie dieselbe in eben der Form aufgenommen, in welcher sie ihnen dargelegt worden ist? oder haben sie schon den Accommodationsgrundsatz gefaßt, und die Lehrart von der Lehre, die Form von dem Wesen, die Schale von dem Kern unterschieden?



Die Geschichte bezeugt, daß dieses keineswegs der Fall gewesen sey, sondern daß die Christen des ersten Jahrhunderts die Lehre Christi und der Apostel in keinem andern Sinne aufgefaßt haben, als wie dieselben sie in ihren Worten dargelegt hatten. Die Basis, auf welcher die christliche Dogmengeschichte ruhet, ist also die neutestamentliche Religionslehre, in ihrem wörtlichen und populären Sinne aufgefaßt.

Nach dieser, hier einzig und allein zulässigen, Ansicht des N. T. möchte sich nun der dogmatische Inhalt desselben in folgende Hauptmomente zusammenfassen lassen:

„Es ist eine einzige Gottheit, welche als Vater, Sohn  
 „und heil. Geist verehrt werden muß. Vater, Sohn und  
 „heil. Geist stehen in der genauesten und unzertrennlich-  
 „sten Verbindung miteinander. Der Vater hat durch  
 „den Sohn die Welt geschaffen und sie steht unter der  
 „Regierung und Lenkung des Sohnes. Jesus war zwar  
 „dem Äusserlichen nach ein wahrer und wirklicher, ob-  
 „gleich übernatürlich erzeugter Mensch, aber mit ihm  
 „hat sich der eingeborne Sohn Gottes, der *Logos*, der  
 „von Ewigkeit her bey Gott und mit ihm Eins war, ver-  
 „einigt, und in dieser Vermenschlichung trat er als der  
 „von Gott verheissene Messias, *Χριστος*, Heiland und  
 „Erlöser der Welt auf, lehrte, litt und starb zum Heil  
 „der Menschen. Sein Tod war ein versöhnendes Opfer,  
 „wodurch nicht nur das bisherige Opferwesen abgeschafft,  
 „sondern auch eine allgemeine Sündenvergebung und die  
 „Hoffnung des ewigen Lebens erworben worden ist.  
 „Nach seiner Auferstehung erhob sich Christus mit seinem  
 „irdischen, aber verklärten, Leibe wieder in den Him-  
 „mel, und setzt als Fürbitter und Fürsprecher bey Gott,  
 „nicht nur sein Sühn- und Vermittlungsgeschäft fort, son-  
 „dern herrscht auch mit der Gewalt, die ihm vom Va-  
 „ter gegeben ist, über Himmel und Erden. Zur festge-  
 „setzten Zeit wird er aber, von Wolken getragen und  
 „von Engelschaaren begleitet, wieder kommen, alle Tode

„ten auferwecken, und über alle Menschen das Ge-  
 „richt halten. Die auferstandenen, aber verklärten, Leis-  
 „ber werden wieder mit ihren Seelen vereinigt, die  
 „Körper der noch lebenden aber verwandelt und dem  
 „wiederkommenden Sohne Gottes in der Luft entgegen-  
 „gerückt werden. Nach dem Gerichte wird das Ende  
 „der Welt erfolgen; die guten Menschen werden in den  
 „Himmel zum ewigen Leben eingehen, die Bösen aber  
 „in den ewigen Qualort, in die Hölle, gestürzt werden.  
 „Nach der besondern Vorstellungsart des Apostels Petrus  
 „wird aber das in Feuer aufgelöste Universum wieder  
 „erneuert und die verschönerte Erde zum Wohnsitz der  
 „Seeligen eingerichtet. Der heil. Geist gehet vom Va-  
 „ter aus, und wird vom Sohne in die Seelen der Men-  
 „schen gesendet, um sie zu erleuchten und zu heiligen,  
 „so wie derselbe auch schon von jeher in den Seelen gu-  
 „ter Menschen, besonders der Propheten, seine erleuch-  
 „tende Kraft bewiesen hat. Ausser den Menschen giebt  
 „es noch vernünftige Wesen höherer Art, Engel. Sie  
 „sind von guter und böser Art. Die guten sind in ver-  
 „schiedne Classen getheilt, und die oberste Classe machen  
 „die Erzengel oder Engelfürsten aus. Gott gebraucht  
 „sie alle zu seinen Dienern und Werkzeugen, und sen-  
 „det sie aus in die verschiedenen Theile des Universums.  
 „Die bösen Engel waren ursprünglich auch gut erschaf-  
 „fen; allein sie fielen von Gott ab, und versanken in  
 „die größte moralische Verdorbenheit. Sie stehen unter  
 „einem mächtigen Oberhaupte, dem Teufel oder Satan,  
 „der sich allen Absichten Gottes widersetzt. Er hat das  
 „erste Menschenpaar zur Sünde verführt und dadurch  
 „die unglücklichsten Folgen über die Menschheit gebracht.  
 „Denn die Sünde vergiftete die zur Unsterblichkeit ge-  
 „schaffenen Leiber der ersten Menschen so sehr, daß alle  
 „ihre Nachkommen mit einem sterblichen Körper geboren  
 „werden. Der Fall des ersten Menschenpaares  
 „hatte aber auch betrübte Folgen für den Geist,

„der nun der Gewalt der in dem sterblich gewordenen  
 „Körper herrschenden, Lüste gänzlich unterworfen und den  
 „verführerischen Einwirkungen des Satans Preis gege-  
 „ben ist. Aber durch Jesum Christum sind die Menschen  
 „von der Gewalt der Sünde und des Satans wieder  
 „erlöst worden. Die Werke des Teufels, Abgötterey  
 „und Lasterhaftigkeit sind durch ihn zerstört worden,  
 „und er hat das moralische Reich Gottes auf Erden er-  
 „richtet. Der jüdische Cultus hat nach den Absichten  
 „Gottes mit dem Beginn des Christenthums sein Ende  
 „erreicht; aber die Offenbarungsschriften der Juden ha-  
 „ben ihre Heiligkeit und Auctorität nicht verloren. Denn  
 „sie sind von Gott eingegeben worden und stehen in der  
 „unmittelbarsten Beziehung des Christenthums, weil Chri-  
 „stus darin geweissagt ist. Indessen haben für die Be-  
 „kenner des Christenthums die heiligen Schriften der Ju-  
 „den doch nur eine beschränkte Auctorität. Alles Ab-  
 „tuelle und Ceremonielle, was darin vorgeschrieben ist,  
 „hat für sie keine verbindende Kraft und läßt sich nur  
 „vorbildlich oder typisch mit dem Christenthum in Ver-  
 „bindung setzen. Die Christen haben zwey neue Gebräuche  
 „erhalten: die Taufe, welche auf das Bekenntniß des  
 „Vaters, Sohnes und heil. Geistes, oder auch nur auf  
 „den Namen Christi geschieht, bewirkt die Aufnahme zum  
 „Christenthum und die Vergebung der Sünden. Das  
 „Abendmal wird zur dankbaren Erinnerung an die Ver-  
 „dienste Jesu, besonders an seinen versöhnenden Tod ge-  
 „feiert, und bewirkt gleichfalls die Vergebung der Sünden.“

Vergl. Reinhard's Versuch über den Plan, den der  
 Stifter des Christenthums zum Besten der Menschen entwarf.  
 4. Aufl. Wittenb. 1799. 8.

Der Geist des Urchristenthums, von Eberhard. Halle  
 1807 — 1808. 3 The. 8.

Hartmann's Blicke in den Geist des Urchristenthums.  
 Düsseldorf 1802. 8.

**Mayer's** Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs. Altona 1801. 8.

**Neue Auffassung des Urchristenthums in den Paulinischen Briefen.** Epg. 1803. 8.

**Grundriß der neu testamentlichen Christologie, oder das Urchristenthum nach den Aussprüchen seiner ersten Lehrer im N. T.** Epg. 1804. 8. (v. Braun, so wie das vorhergehende.)

**Ritter's** Entwurf der Grundsätze des theologischen Systems des Apostel Pauli, in Augusti's theologischer Monatschrift. Jahrg. 1. Heft 10. S. 143. ff.

**Böhme's** Ideen über ein System des Apostels Paulus und Ideen zu einem solchen, in Henke's Museum. 3. Bd. 4 St. S. 540. ff.

**Einblicks** Uraufsichten des Christenthums. Altona 1808. 8.

**Ammon's** biblische Theologie. 2. Aufl. Erlangen 1801 — 1802. 3 Thle. 8.

**Bauer's** biblische Theologie des N. T. Leipzig 1800 — 1801. 4 Thle. 8.

**Schwarz,** die Religion Jesu in ihrer Wahrheit und Göttlichkeit. 1. Thl. auch unter dem Titel: die Lehre des Evangeliums aus den Urkunden dargestellt. Heidelberg 1800.

**Die Religionslehre der Bibel, aus dem Standpuncte unserer geistigen Bedürfnisse** von J. E. Ewald. 1. Thl. Stuttgart und Tübingen. 1812. 8.

**Die biblische Theologie, oder Judaismus und Christenthum nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode, und nach einer freymüthigen Stellung in die critisch-vergleichende Universalgeschichte der Religionen, und in die universale Religion, von Gottl. Phil. Christ. Kaiser.** 1. Thl. Erlangen 1813. 8.

## §. 14.

Modalität der Veränderungen des ursprünglichen christlichen Lehrbegriffs vom Anfang an bis zur neuesten Entwicklung.

Das sind die wesentlichen Grundzüge der neu testamentarischen Glaubenslehre. Sie blieb nicht lange in dieser Gestalt, sondern wurde allmählich, in dem einem Stücke früher, in dem andern später, verändert. Diese Veränderungen bestehen überhaupt darin, daß man

1) Manches, welches im N. T. bloß allgemein ausgedrückt ist, bestimmter, genauer und schärfer gefaßt hat,

2) daß man Manches entweder in einem ganz andern oder doch in einem verschiedenen Sinne genommen hat,

3) daß man Manches ergänzt hat.

Will man also eine allgemeine Bezeichnung der Modalität der Veränderungen des christlichen Lehrbegriffs, wie sie durch alle Zeiten durch statt gefunden haben, geben, so ist zu sagen: sie bestanden stets und überall in näheren Bestimmungen, Abänderungen, Erweiterungen und Begrenzungen, und dazu wirkten nach Verschiedenheit der Zeit und des Gegenstandes die, oben §. 4., angeführten Ursachen. Schon diese erste Periode liefert einige Beweise.

## §. 15.

Grundansichten des Christenthums in dieser Periode.

Die Schriften aus dieser ersten Periode sind zwar nicht sehr zahlreich, aber doch hinreichend, um zu sehen, wie man die Lehre des N. T. aufgefaßt, und in einigen Puncten erweitert dargestellt hat. Es sind die Schriften der sogenannten apostolischen Väter, des Barnabas, Hermas, Clements Romanns, Ignatius und Polycarpus, so viel nämlich davon acht sind; ferner das Testament der zwölf Patriarchen,

welche apocryphische Schrift ein Christ am Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben hat, und die sibyllinischen Bücher, deren Verfasser auch ein, unter Hadrian lebender, Christ war. In diesen Schriften sind nun zwar keineswegs alle einzelnen Punkte des neutestamentlichen Lehrbegriffs berührt, aber doch der größte Theil derselben, und sie erscheinen noch ganz in der einfachen Form, wie sie von den Evangelisten und Aposteln dargelegt worden sind. So wie in den Schriften des N. T. die Messianität Jesu das Fundament von allem ist, so ist sie auch in diesen Schriften der Centralpunct, von welchem alles ausfließt. Demungeachtet geben aber die apostolischen Väter noch eine größere Abneigung gegen das jüdische Ritual- und Ceremonialwesen, als die Apostel, zu erkennen. Allein dieß hatte seinen Grund in den Bestrebungen der Ebioniten oder Nazaräer, das Christenthum bloß zu einem Zweige des Judenthums zu machen.

Bergl. Libri Sibyllistarum veteris ecclesiae crisi, quatenus monumenta christiana sunt, subiecti. Auctore Birgero Thorlacio. Hann. 1815. 8.

### §. 16.

Erweiterung des Lehrbegriffs in Ansehung der Engel- und Dämonenlehre.

In einzelnen Nebenpuncten zeigten sich aber die apostolischen Christen sehr nachgiebig gegen den Einfluß des Judenthums, wie zuvörderst ihre Engel- und Dämonenlehre beweist. Hermas behauptete, daß Gott die Aufsicht über die Welt den Engeln übergeben, daß jeder Mensch einen guten und einen bösen, ihn stets begleitenden, Schutzengel habe, und daß es einen besondern Bußengel, *angelus poenitentiae*, gebe, welcher die Menschen zur Besserung zu leiten suche. Ferner hat eben dieser Hermas von der Macht und Gewalt des Satans, und der unter ihm stehenden bösen Dämonen weit höhere Begriffe, als im N. T. liegen; sie wirken nach ihm in die Menschen ein, und sind die Urheber des Aberglaubens, des Götzendienstes,

der heidnischen Fabeln, der Ketzereyen und aller groben Verbrechen. Indessen gibt Hermas doch zu, daß der Satan den frommen Gottesverehrern mit seinen Versuchungen und Blendwerken nicht beykommen könne.

Vergl. G a a b s Abhandlungen über die älteste Dogmengeschichte. S. 88. ff. S. 97. 101.

### §. 17.

#### Der Chiliasmus.

Der zweyte Punkt, welcher in den Schriften dieser Periode nicht mehr in seiner neutestamentl. Einfachheit erscheint, ist der Chiliasmus, oder der Glaube an ein tausendjähriges sichtbares Reich Christi auf Erden. Zwar haben die meisten Apostel einer sichtbaren Wiederkunft Christi entgegensehen, und Johannes trägt in der Apocalypse selbst die Idee von einem tausendjährigen Reich Christi auf Erden vor; allein in diesen prophetischen Schriften ist diese Idee nur dichterische Ausschmückung, poetische Exornation, und in den Schriften der übrigen Apostel ist diese Erwartung nur angedeutet, nicht ausführlich und bestimmt vorgetragen. Gleich nach der Apostel-Zeit hat man sie aber mit aller Bestimmtheit in den christlichen Lehrbegriff aufgenommen. Man glaubte daher nach Art der Juden, daß Christus nach seiner Wiederkunft seine bereits verstorbenen Verehrer aus dem Grabe erwecken und mit ihnen und den noch lebenden tausend Jahre auf Erden herrschen, nach Verlauf dieser Zeit die übrigen Todten erwecken und das allgemeine Weltgericht halten werde, worauf sodann das Ende der Welt erfolgen und das ewige seelige Leben seinen Anfang nehmen würde.

Vergl. Müncher's historische Entwicklung der Lehre vom tausendjährigen Reiche in den drey ersten Jahrhunderten, in Henke's Magazin für Religions-Philosophie. 6 Bde. 2. St. 233 — 240.

Corodi's crit. Gesch. des Chiliasmus. Zürich. 3 Bde. 8.

## §. 18.

Erste Spur der Lehre von einer Seelenreinigung nach dem Tode.

Eine gleiche Quelle, nämlich das Judenthum, erkennt die in den sibyllinischen Büchern liegende Vorstellungsart an, daß die Seelen der Menschen nach der Trennung vom Körper in unterirdischen Örtern bis zur Auferstehung der Leiber aufbewahrt würden, daß aber dann bey dem nach der Auferstehung erfolgenden Untergang der Welt eben dieses Feuer dazu gebraucht werden würde, die Seelen und Leiber der Heiligen zu reinigen und zur Bewohnung des Paradieses fähig zu machen.

## §. 19.

Nähere Bestimmung der Lehre von der Auferstehung des Leibes.

Die Annahme des Chiliasmus setzte voraus, daß die menschlichen Leiber wieder ganz in ihren vorigen wesentlichen Zustand hergestellt werden; und es konnte also die feinere Theorie, welche der Apostel Paulus über die Auferstehung aufgestellt hatte, keinen allgemeinen Beyfall finden. Nach diesem Apostel entwickelt sich zwar unser künftiger Körper aus unserm gegenwärtigen, so wie sich aus dem Fruchtkorn der Halm aus der Erde entwickelt; aber ob der künftige Körper von der nämlichen äußerlichen Beschaffenheit sey, und die nämliche organische Einrichtung haben werde, das läßt Paulus zweifelhaft. Die Chiliasen mußten es aber annehmen; und da damals die allermeisten Christen dem Chiliasmus huldigten, so läßt sich leicht begreifen, daß das Dogma von der Auferstehung der Leiber so vorgetragen wurde, daß man ganz bestimmt die Wiederherstellung der Körper zu ihrer ganzen vorherigen Gestalt und Organisation lehrte. Auch scheint Polycarpus (ep. c. 2.) geglaubt zu haben, daß nur die Leiber der Frommen auferstehen werden, welches gleichfalls dem N. T. entgegen ist, da nach demselben sowohl die Leiber der Guten als der



Bösen, jene zum Empfang des Lohnes, und diese zum Empfang der Strafe, auferweckt werden.

### Zweite Abtheilung.

### Geschichte des Lehrbegriffs unter den Häretikern.

#### §. 20.

#### Allgemeine Übersicht.

Schon anfangs wurde die Lehre Christi und der Apostel von Manchen auf eine Weise aufgefaßt, welche die Apostel selbst für irrig und falsch erklärten. Sie nannten solche Menschen αἰρετικοί, (Tit. III. 10.) Sectirer, und ihre irrig Lehrsätze αἵρεσις II. Petr. II, 1. Die Geschichte sagt ab, daß das Christenthum in der ersten Periode seiner Existenz in Gefahr, verfälscht und verstümmelt zu werden, von zwey verschiedenen Seiten her ausgesetzt war. Einerseits war das Judenthum sehr geschäftig, die neu verbreitete Lehre unter seine beschattenden Flügel zurückzuführen, und andererseits suchten sie gewisse alte, im Orient verbreitete, Philosopheme gänzlich zu absorbiren.

Dieß Alles ging noch vor den Augen einiger Apostel vor und auf jenes erstere Ziel strebten alle streng judaisirenden Christen überhaupt, und die Nazaräer oder Ebioniten insbesondere hin; und im Dienste der andern Partey standen, wie auch nicht Simon Magus, Dositheus und Menander, welche eigentlich unter den Gegnern des Christenthums aufgeführt werden sollten, doch aber Cerinthus und diejenigen, welche man unter den gemeinschaftlichen Namen der Doketen begreift und diejenigen, welche man die Nikolaiten heißt.

Vergl. Th. Ittig, de Haeresiarchis aevi apostolici et apostolico proximi. Lips. 1690. 1703. 4.

Über die Parteyen, mit welchen die Christen in den ersten drey Jahrhunderten, und im Anfang des vierten zu streiten hatten. Von J. F. Oken. Lzb. 1801. 8.

**Ehr. W. F. Walch's vollständige Historie der Ketzen.** 8 Bde. 1762—1785. 11 Thle. 8.

**J. A. Starck Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts.** Berlin 1779—1780. 3 Bde. 8.

## §. 21.

### Die judaisirenden Christen überhaupt.

Selbst einige Apostel, namentlich Petrus, konnten erst durch die heilende Kraft der Zeit von dem Vorurtheile befreit werden, daß das Christenthum nur ein neuer Zweig des Judenthums sey, und nicht von seinem Stamme getrennt werden dürfte. Um so mehr mußte der gemeine ungebildete Haufe aus dem Judenthume belehrter Christen an seinem väterlichen Geseze hängen. Aus dieser Ursache fand der Apostel Paulus selbst unter denen, welche sich Christen nannten, so viele heftige und unversöhnliche Gegner. Er lehrte eine ganz vollkommene Freyheit von dem jüdischen Ceremonialgeseze; aber diese wollten es beobachtet wissen und drangen hauptsächlich auf die Beybehaltung der Beschneidung, der Sabbathsfeyer, der Speisengesetze und der äußerlichen Reinigungen und Weidungen. Ja sie waren von dem jüdischen Particularismus so sehr gefesselt, daß sie die neue Religion bloß allein für die Nachkommen Abrahams bestimmt glaubten und den Heiden den Zutritt zu derselben verschließen wollten. Daß aber, wie Einige vorgaben, in diesem Zeitalter unter den Christen zwey Parteyen, Petriner und Pauliner, einander entgegen gestanden wären, ist ein ungegründetes Vorgeben. Es finden sich zwar selbst im N. T. Spuren, daß sich manche ausschließlich an die ihnen von Petrus oder andern Aposteln mitgetheilten Lehren hielten, 1. Cor. I, 12. aber zu eigenen Parteyen haben sie sich niemals formirt. Im Allgemeinen blieb es übrigens doch richtig, daß ein Theil der damaligen Christen dem jüdischen Ritualwesen anhing, zu welchen vornehmlich die Schüler Petri und die übrigen sogenannten Judenapostel gehörten,

und daß hingegen ein anderer Theil sich nicht zur Beobachtung der jüdischen Ritualgesetze verbunden glaubte, sich nicht einmal nach der Vorschrift des ersten Apostelconvents zu Jerusalem, Act. XV. 23 — 29. richtete.

Dieser Vorschrift gemäß sollten alle Christen ohne Unterschied das mosaische Gesetz in folgenden vier Puncten beobachten:

- 1) daß sie sich des Genusses des Opferfleisches,
- 2) des Blutes,
- 3) des Fleisches von erstickten Thieren, und
- 4) der Theilnahme an unzüchtigen abgöttischen Gebräuchen enthielten.

Diese Vorschrift war eigentlich nur für solche Christen, die vormalig Heiden waren, gegeben, weil sie bey denjenigen Christen, die vorher Juden waren, nicht nöthig war. Allein in Rücksicht der drey ersten Puncte wurde sie von den Heidenchristen fast gar nicht befolgt, und selbst der Apostel Paulus dispensirte sie davon, indem er die Befolgung derselben von innern und äussern Umständen abhängig machte, 1. Cor. VIII. 1. ff. Daher gehörten denn ganz vornehmlich die Schüler Pauli unter diejenigen, welche gar nichts vom jüdischen Ritual, und Ceremonialgesetz beobachteten. Diese Partey wurde auch bald die größte und der Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen wurde nun recht sichtbar. Von jenen, den Judenchristen, waren einige gelinder, andere strenger. Diese strengern gingen noch weit über die erwähnte Vorschrift des Apostelconvents hinaus und hingen ganz an den jüdischen Begriffen und Gebräuchen, bloß den Opferritus ausgenommen. Diese sind es nun, welche man die judaisirenden Christen nennt. Ihre Anhänglichkeit an den rohen Judaismus mußte auch einen großen Einfluß auf die Gestaltung der eigenthümlichen Dogmen des Christenthums haben.

Vergl. Schmidt's Bibliothek für Critik, Exegese und Kirchengeschichte Bd. 2. S. 3. ff.

Ammon's Handbuch der christlichen Glaubenslehre. B. 1. S. 334.

Planck's Geschichte des Christenthums in der ersten Periode seiner Einführung in die Welt. Th. 2. S. 225. ff.

## S. 22.

### Die Nazaräer oder Ebioniten insonderheit.

Dies zeigt sich ganz deutlich an den Lehrmeynungen der Nazaräer oder Ebioniten. Sie sind aus den ursprünglichen gemeinen Christen in Palästina entstanden, haben sich, aber in immer abnehmender Zahl, bis über das vierte Jahrhundert erhalten, und wenn sie das Glück gehabt hätten, die herrschende Partey unter den Christen zu werden, so wäre aus dem Christenthum weiter nichts als eine armselige Modification des Judenthums geworden. Ebioniten und Nazaräer waren anfänglich keine verschiedenen Secten. Der Name (Ναζωραῖοι,) Nazaräer, wurde anfänglich von den Juden allen Christen in ihrem Lande gegeben. (Act. XXIV: 4. 5.) weil Nazareth der Wohnort der Ältern Jesu gewesen war.

Der Name Ebioniten oder Ebionäer war ursprünglich bloß ein Appellatium; hebr. עֲבִיּוֹנִים, griech. πτωχοί; Arme, so nannten selbst die Apostel (Gal. II, 10.) die palästinensischen Christen, weil sie wirklich in grosser Armuth lebten, weßwegen auch in auswärtigen Ländern, vorzüglich auf Betrieb des Apostels Paulus, zu verschiedenen Zeiten Collecten für sie veranstaltet wurden.

In diese Armuth waren sie durch die Unvorsichtigkeit gerathen, die Gütergemeinschaft unter sich einzuführen; denn das zusammengebrachte gemeinsame Vermögen war bald verzehrt und sie hatten nun alle miteinander nichts mehr.

Diese Erklärung des Namens bestätigt sich vollkommen aus dem Borgeben der Ebioniten, daß sie von den Christen abstammten, welche zu den Füßen der Apostel

ihr ganzes Vermögen niedergelegt hätten und dadurch in Armuth gerathen wären. Ob sich diese in Armuth gerathenen palästinenfischen Landeschristen selbst Ebioniten, d. h. Arme, genannt haben, oder ob ihnen die übrigen Christen den Namen Ebioniten aus Mitleid und Erbarmung, oder wie Euseb. Ier annimmt, die unglaubigen Juden aus Verachtung und zur Beschimpfung beygelegt haben, scheint ungewiß zu seyn.

Indessen die zweyte Meinung ist die wahrscheinlichste, weil selbst Paulus die palästinenfischen Landeschristen die Armen nennt. Dieser Name, Ebioniten, erhielt nun aber in der Folge die Eigenschaft eines Nomen prop., und wenn man also denselben mit Eusebius aus den geringen und niedrigen Vorstellungen, welche die Ebioniten von der Person Jesu hatten, oder mit andern aus der Geistesarmuth dieser Parthey, oder mit Origenes aus ihrer Anhänglichkeit an das vom Apostel Paulus armselig genannte mosaische Gesetz erklärte, so geschah es mit Unrecht. Eben so ist das Vorgeben Tertullians, dem Augustinus, Hieronymus, Epiphanius und Hilarius nachsprechen, daß diese Parthey ihren Namen von einem gewissen Ebion erhalten hätte, bloß eine Folge des den alten christlichen Lehrern eigenthümlichen Bemühens, alle wirklichen oder vermeintlichen Secten in der christlichen Kirche, wie z. E. die Nikolaiten und Docten, auf einen namentlichen Anstifter zurückzuführen.

Als im Jahre Christi 66 die Kriegsunruhen in dem jüdischen Lande ausbrachen, so verließen die meisten darin befindlichen Christen dasselbe und der gemeine ärmere Theil von ihnen, der sich jenseits des Jordans an der Nordseite des galiläischen Sees in der Landschaft Peräa am Flusse Drontes in Syrien gesammelt und niedergelassen hatte, und nach des Kaisers Hadrians Zeit das jüdische Gesetz nicht aufgeben wollte, sondern sich von den übrigen ausgewanderten palästinenfischen Judenchristen, die dieses thaten und dadurch die Freyheit erhielten, in ihr Vaterland zurückzuführen, getrennt und

abgesondert hatten, war es, welcher von diesem Zeitpunkt an als eine besondere christliche Secte den Namen Nazaräer oder Ebioniten ausschließlich behielt. Doch war dieß nur der Fall unter den Christen selbst; denn die Juden fuhrn fort, bis auf den heutigen Tag alle Christen überhaupt נִצְרִי zu nennen; Bey den Christen galt aber von der Mitte des zweyten Jahrhunderts an dieser Name nur als der Name einer Secte. Der zu Antiochien aufgekommene Name Christ (Act. XI. 26.) war jetzt unter den Christen allgemein üblich geworden. Über ihre Lehrmeynungen gibt ihr eben angegebener Ursprung das hellste Licht. Sie läugneten die Gottheit Christi, obgleich Christian Alb. Döderlein in einer starken Schrift das Gegentheil erweisen wollte. Sie hielten nämlich Jesum für einen bloßen, obgleich von Gott erleuchteten und geleiteten, Menschen. In einer Stelle, welche Epiphanius aus dem sogenannten Evangelium der Ebioniten beybringt, ist diese Meinung so ausgedrückt:

„bis zum Antritt seines Lehramtes war Jesus bloß ein  
 „gemeiner Mensch; bey seiner Taufe vereinigte sich aber  
 „mit ihm die Schechinah כְּבוֹדָא ד. h. von dieser Zeit  
 „an erfüllte ihn Gottes Kraft und Wirksamkeit. Über  
 „die Reihe der Menschen wurde aber Jesus dadurch  
 „nicht herausgehoben; er blieb ein bloßer Mensch, nur  
 „wurde er mit Gottes Kraft erfüllt.“

Diese Lehrmeynung ist den Verhältnissen der Nazaräer und Ebioniten auch ganz angemessen. Sie waren aus dem gemeinen palästinensischen Volke, welches Jesum als den Messias erkannte, oder das Christenthum annahm, entsprossen.

Ihre Vorfahren konnten keine andern Vorstellungen mit ins Christenthum herüberbringen, als in der jüdischen Volkschristologie lagen. Schon längst hatte zwar derjenige Theil der jüdischen Gelehrten, welche die orientalische Philosophie mit ihrer Theologie überhaupt und mit ihrer Christologie insondern

heit zu verschmelzen suchten, in dem Messias etwas höheres, als ein bloß menschliches Wesen erwartet. Allein das gemeine Volk war bey den alten Messias-Erwartungen stehen geblieben. Man hoffte in dem Messias zwar einen außerordentlichen Menschen, aber doch weiter nichts als einen Menschen, kein höheres, von Natur übermenschliches, Wesen zu sehen. Dieß erklärt es nun vollkommen, warum die Nazaräer oder Ebioniten Jesu Christo die göttliche Würde absprachen, welche ihm doch in manchen neutestamentlichen Schriften ausdrücklich beygelegt ist. Über den Punct aber, ob Jesus von Nazareth natürlich erzeugt worden sey, oder mit einer Wirkung der Allmacht Gottes sein physisches Daseyn erhalten habe, waren sie nicht einerley Meynung. Ein Theil davon behauptete jenes, ein anderer dieses, aber auch dieß läßt sich leicht erklären. Unter den Juden und den übrigen morgenländischen Völkern war schon längst vorher der Glaube im Schwange, daß außerordentliche Menschen unter einem besondern Einflusse der Gottheit in das physische Leben eintreten. Dieser Glaube war aber unter den Juden keineswegs allgemein, und nicht bey jedem Individuum der Nation anzutreffen. Dieß ist nun die Ursache, warum die Nazaräer und Ebioniten zum Theil eine übernatürliche, zum Theil aber eine natürliche Erzeugung Christi annahmen. Ferner legten die Nazaräer oder Ebioniten dem levitischen Gesetze eine fortbauernde verbindende Kraft bey; daher sie einen großen Haß auf den Apostel Paulus warfen, weil er die vollkommenste Freiheit der Christen von dem mosaischen Ritual- und Ceremonialgesetze gepredigt hatte. Sie, so wie alle streng jüdisch-renden Christen, erkannten ihn gar für keinen Apostel an, und verwarfen alle seine Briefe. Sie hatten aber auch keine Schriften eines andern Apostels, weil die Apostel überhaupt zu bald außer aller Verbindung mit ihnen gekommen waren. Bloß das aramäische Evangelium Matthäi hatten sie, welches bald das Evangelium der Hebräer, d. h. der palästinensischen Judenchristen, bald das Evangelium der Nazaräer oder Ebioniten von den alten Schriftstellern genannt wird. Es circu-

lirte aber auch unter ihnen nach verschiedenen Stadien von einander abweichenden Recensionen, und weil die erst genannten Namen bald von dieser, bald von jener Recension ausschließlich gebraucht wurden, so wurde sowohl von ältern als von neuern Schriftstellern das Evangelium der Hebräer, der Nazaräer und der Ebioniten oft für drey verschiedene Schriften gehalten. Sie waren aber bloß verschiedene Recensionen oder veränderte Abschriften eines und desselben Evangeliums. Weil nun aber ein Theil diese, der andere jene Recension gebrauchte, und weil sie sich auch darin von einander absonderten, daß ein Theil eine übernatürliche, der andere eine natürliche Erzeugung Christi annahm, und weil sie außerdem noch in einigen andern Nebenpunkten von einander abgingen, so wurden die Nazaräer und Ebioniten in der letzten Periode ihrer Existenz als zwey ganz verschiedene Parteyen betrachtet, und sie waren es auch gewissermassen geworden, ob sie es gleich anfangs nicht waren.

Der Angabe des Hegesippus (Euseb. h. ecc. IV. 22.) zu Folge, soll ihre Trennung in zwey Parteyen schon nach des Bischoffs Simon, von Jerusalem, Tode, also ungefähr im Jahr 108. erfolgt seyn, und ein gewisser Thebutis, weil er nicht Bischoff geworden war, die Veranlassung dazu gegeben haben.

Auf die eine Partey ging der Name Ebioniten, und auf die andere der Name Nazaräer über; doch dieß geschah erst später, denn Origenes spricht von ihnen überhaupt nur unter dem Namen Ebioniten, sagt zwar, daß sie sich in zwey Parteyen zertheilt hätten, ohne aber von der einen den Namen Nazaräer zu gebrauchen. Erst bey Hieronymus und Epiphanius kommt der Name Nazaräer als Name einer besondern Partey der Ebioniten vor, doch mußte er schon unter den Anhängern dieser Partey selbst früher zu diesem Gebrauch gelangt seyn.

Die Ebioniten hingen weit strenger am Judenthum,



als die Nazaräer. Sie verlangten, daß auch die Heidenchristen das jüdische Ceremonialgesetz halten sollten; die Nazaräer legten aber diese Verbindlichkeit nur den Judenthristen auf. Daß ein Theil der palästinensischen Judenthristen diesen etwas mildern Grundsatz aufstellte, darüber ist wahrscheinlich unter ihnen die Trennung erfolgt.

Auch im Dogma von Christo blieben die Ebioniten in dem allergrößten Abstände von der Lehre der katholischen Kirche. Sie hielten Jesum für einen bloßen, selbst von Joseph und der Maria natürlich erzeugten Menschen; die Nazaräer hielten ihn zwar auch für einen Menschen, aber als Messias für den Sohn Gottes, der auf eine übernatürliche Weise durch den heil. Geist erzeugt worden sey.

Vergl. Chr. Albr. Doederlein de Ebionaeis numero hostium diuinitatis Christi eximendis. Rützw 1769. 8.

Eichhorn's Einleitung in das N. T. Thl. 1. S. 13. ff.

Priestley's Geschichte der Verfälschungen des Christenthums. Thl. 1. S. 6. ff.

Augusti's Übersetzung der kathol. Briefe. 1. Thl. S. 13. 25.

Bertholdt's Christol. Iudaeorum. S. 86—134.

Über die Nazaräer und Ebioniten von Gieseler, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte. 4. Bd. 2. St. S. 279. ff.

### S. 23.

Simon Magus, Dositheus und Menander.

In der nämlichen Zeit, als die Apostel mit der Verbreitung der christlichen Lehre beschäftigt waren, trat Simon Magus auf; und da es in ihrer Nähe geschah, und er seine Person und sein Lehrsystem dem Christenthum und dessen erhabenen Stifter gewissermassen entgegensetzen wollte, so konnte es nicht

hlen, daß er mit den Aposteln in Collision geriet. (Act. III. 9.) Er war aus Cypern oder, nach andern Nachrichten, aus Samarien gebürtig, und studierte zu Alexandrien Philosophie. Wenn uns die alten Kirchenlehrer seine Lehrsätze richtig überliefert haben, so waren sie aus der nämlichen Quelle geflossen, als die Lehrsätze der Gnostiker im zweyten Jahrhundert, nämlich aus der alten orientalischen Emanationsphilosophie, die auch vornehmlich in Alexandrien gelehrt wurde. Er hat nämlich folgendes gelehrt haben:

„Es sind zwey einander gleiche, ewige Grundwesen, ein  
 „gutes und ein böses. Das gute ist Licht und wohnt  
 „in einem Lichtraum (πληρωμα.) Es hat aus seinen  
 „zwey Urkräften Βυθος, Tiefe, und σιγη, Stille,  
 „eine gewisse Anzahl selbstständiger und frey wirkender  
 „geistiger Kräfte d. h. Intelligenzen oder Aeonen,  
 „(αιωνες) sowohl männlichen als weiblichen Geschlechts  
 „hervorgebracht. Ein solcher Aeon männlichen Geschlechts,  
 „und zwar der höchste unter allen, wohnte, wie Si-  
 „mon versicherte, in ihm selbst, und das Volk in Sa-  
 „marien glaubte es auch. Act. VIII. 10. Dagegen  
 „hatte der Aeon weiblichen Geschlechts seine Wohnung  
 „in seiner Freundin und Geliebten S e l e n e, oder, wie  
 „einige alte Kirchenschriftsteller sie nennen, H e l e n e, des-  
 „sen Sitten aber die alten Schriftsteller nicht von der  
 „besten Seite darstellen. Das böse Grundwesen, lehrte  
 „ferner S i m o n, ist die Materie, d. h. der materielle  
 „Urstoff der Welt, aus welchem auch viele Intelligen-  
 „zen, aber von böser Art, hervorgegangen sind. Mit  
 „Hülfe dieser bösen Intelligenzen hat nun ein weibl-  
 „cher Aeon, ohne Vorherwissen des guten Grundwesens,  
 „die Welt erschaffen, d. h. aus dem materiellen Grund-  
 „stoffe geformt und gestaltet, und eine große Menge  
 „von Seelen hervorgebracht, sie aber mit Körpern von  
 „der bösen Materie vereinigt. Daher kennen die Men-  
 „schen das gute Grundwesen, oder Gott, nicht; dieser

„sucht sie aber von den Körpern wieder zu befreien,  
 „um ihre Seelen in seinen seligen Lichtraum zu brin-  
 „gen. Alle jüdischen Gesetze, z. B. das mosaische, sind  
 „bloß ein Werk der Welterschöpfer, daher dürfe man sie,  
 „ja man müsse sie übertreten um zur Erkenntniß Gottes  
 „und in seinen seligen Lichtraum kommen zu können.“

Wenn auch Simon einige dieser Lehrsätze nicht, so hat  
 Simon vorgetragen hat, als sie ihm die Kirchenväter zur La-  
 legen, so bleibt doch gewiß, daß er der Emanationsphilosophie  
 ergeben und ein Gegner des Christenthums war.

Einige Gelehrte haben zwey Simon angenommen, Si-  
 mon, den Magier, und Simon, den Philosophen, deren Schick-  
 sale und Lehren von den alten Schriftstellern untereinander ge-  
 worfen worden wären, woher die Verworrenheit ihrer Nach-  
 richten gekommen sey; allein man hat zu dieser Vermuthung  
 keinen sichern Grund.

Simon's Lehrer war Dositheus gewesen. Dieser,  
 ein Zeitgenosse Jesu, lebte unter den Samaritanern, und  
 war ohne Zweifel selbst von Geburt ein Samaritaner.  
 Er war in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes ein Rigo-  
 rist, und führte ein äußerst strenges Leben, so daß er sich end-  
 lich in einer Höhle zu Tod gefastet hat. Er soll sich für den  
 Messias ausgegeben haben, und von seinen Anhängern, die unter  
 dem Namen der Dositheaner noch im dritten Jahrhundert  
 wegen ihrer sabbucäischen und samaritanischen Meynungen befeh-  
 det worden sind, auch dafür gehalten worden seyn. In der  
 Folge aber, als sein Schüler Simon mit seinen Meinungen  
 auftrat, zog er sich zurück, wahrscheinlich in seine Höhle. Über  
 diese freywillige Resignation mag Simon eben so sehr erfreut  
 gewesen seyn, als er in der Folge über das undankbare Be-  
 nehmen seines Schülers Menander unzufrieden seyn muß-  
 te. Denn dieser, der Sage nach auch ein geborner Samarita-  
 ner, lehrte zwar in den meisten Stücken mit Simon einstim-  
 mig; aber er nahm sich die Freyheit, in der Reihe der Aeo-

an seinen Platz über seinem Lehrer zu nehmen, und sich für den höchsten zu halten. Er gab zugleich vor, die Bestimmung zu haben, die Wahrheit auf der Erde bekannt zu machen, und er ließ, nach der damaligen Sitte derer, welche neue religiöse Gesellschaften stiften wollten, viele auf seinen Namen taufen.

Bgl. Ioh. Heinr. Horbii *disquisitio de vltima origine haereseos Simonis Magi, e philosophia veterum barbarica et graeca sciagraphico instituta*. Lps. 1669. 4. wieder abgedruckt in Ioh. Voigt *Bibliotheca haereticologica*. T. 1. p. 3. S. 511. ff.

Ioh. Laur. Mosheimius *de vno Simone Mago*. Helmst. 1754. 4. Um vieles verbessert wieder abgedruckt in Mosheimii *dissertt. ad h. eccl. pertinentibus*. V. 2, S. 55. ff.

## §. 24.

### Erinthus und die Erinthianer.

Denn Dositheus, Simon Magus und Menander nur bloß im Gegensatze des Christenthums erscheinen, so erscheint dagegen Erinthus in einer äußerlichen und innerlichen Verbindung mit demselben. Denn Erinthus war nicht nur ein Christ, sondern wollte auch seine jüdisch-orientalischen Philosopheme durch die Lehren des Christenthums heiligen. Er war ein geborner Jude, studierte zu Alexandrien Sprachen und Philosophie und verlebte den lehrern Theil seines Lebens in Kleinasien in der Nähe des Evangelisten Johanneß, der auch in dem Eingange seines Evangeliums auf einige seiner Lehren eine polemische Rücksicht genommen zu haben scheint. Erinthus sammelte sich viele Anhänger, welche Erinthianer oder auch, mit Verwechslung des ersten Buchstabens, Merinthianer genannt worden sind und sich noch im zweyten Jahrhundert erhalten haben. Über den Character seines Lehrsystems hat man drey verschiedene Meynungen:

1) Storr behauptete: seine Grundsätze wären bloß allein aus der orientalischen Philosophie geflossen;

2) Schmidt erklärte ihn bloß für einen judaisirenden Christen, und

3) Paulus ist der Meynung, die Lehrsätze Cerinth's wären aus beyden Quellen zugleich, theils aus der orientalischen Philosophie, theils aus dem Judenthum geflossen.

Diese Meynung, welche auch schon Mosheim und andere hatten, ist wohl die richtigste, wie aus folgendem Abrisse der Lehrmeynungen Cerinth's erhellt:

„Es ist ein höchster Gott, welcher in dem Lichttraumt  
 „(πληρωμα) wohnt. Dieser hat mittelst einer Eman-  
 „tion viele Intelligenzen oder Aeonen, den Aeon μονο-  
 „γενης, welcher der erste ist, den Aeon λογος, den  
 „Aeon φως, den Aeon αληθειας und noch mehrere ande-  
 „re, immer einen durch den andern aus sich hervorge-  
 „bracht, von welchen wieder die Engel ihren Ursprung  
 „haben. Ein solcher Engel hat die Welt und die Men-  
 „schen erschaffen, und dieser Welterschöpfer, oder δημιουργ-  
 „ος, der den höchsten Gott nicht gekannt hat, ist Je-  
 „hovah, der Nationalgott der Juden. Jesus ist der  
 „wahre Sohn Josephs und der Maria, aber bey seiner  
 „Taufe hat sich der Aeon Christus mit ihm vereinigt,  
 „wodurch er die Kenntniß vom höchsten Gott und das  
 „Vermögen, Wunder zu thun, erhielt. Hierauf hat Je-  
 „sus den Menschen den unbekannten höchsten Gott ver-  
 „kündigt; aber der Nationalgott der Juden wurde dar-  
 „über erboßt und reizte seine Verehrer, die Juden auf,  
 „daß sie Jesum verfolgten und an das Kreuz brachten.  
 „Indessen trennte sich nun der Aeon Christus wieder von  
 „Jesus, und es wurde nur bloß der Mensch gekreuzigt  
 „und ins Grab gelegt, woraus er am dritten Tage wie-  
 „der auferstanden ist. Einst wird sich aber der Aeon  
 „Christus aufs neue mit Jesus vereinigen und ein höchst

„beglücktes tausendjähriges Reich in Jerusalem errichten.“

Von unsern neutestamentlichen Schriften gebrauchte Cerinth noch keine, vielleicht bloß deswegen, weil sie ihm nicht bekannt waren. Er hatte aber doch ein mit dem Evangelium Rauhdi verwandtes Evangelium, das man auch oft das Evangelium Cerinths nennt.

Bergl. Storr, über den Zweck der evangelischen Geschichte und Briefe Johannis. S. 150. ff.

Schmidt's Abhandlung: Cerinth, ein judaisirender Christ, in seiner Bibliothek für kritische Exegese und Kirchengeschichte. 1. Bd. S. 181.

Paulus commentatio historiam Cerinthis Iudaeo-Christiani et Iudaeo-Gnostici illustrans. Ienae 1795. 8.

Eichhorn's Einleitung ins N. T. 1. Th. S. 107. ff.

## §. 25.

### Die Doketen.

Die Meynung, daß Christus nur in einer entweder permanenten oder wechselnden Scheingestalt auf der Erde gelebt und gelitten habe, ist auch eine Abweichung von dem neutestamentlichen Lehrbegriffe, hat aber schon in der jüdischen Christologie ihren Grund. Ein Theil der Juden erwartete nämlich dem Messias ein höheres himmlisches Wesen. Der Beweis liegt in Dan. VII, 13. So wie nun hier der unbekannte Dichter den Messias nur unter angenommener menschlicher Scheingestalt erscheinen läßt, so erwarteten diejenigen, bey welchen diese Vorstellungart Eingang gefunden hatte, dieß auch nicht anders in der Wirklichkeit. Es ist daher kein Wunder, daß sich schon zur Zeit der Apostel unter den Judenthristen solche fanden, welche läugneten, daß Christus εν σαρκι, d. h. mit einem eignen menschlichen Körper auf der Erde gelebt habe. Unzweifelbar hat schon Joh. 1. Ep. I, 1. 2. IV, 3. und 2. Ep. 7.

gegen diesen Wahn gesprochen, und in gleicher Beziehung wähnt er in seinem Evangelium XIX, 34. absichtlich des Ustandes, daß aus der Seite des getödteten Jesus Blut und Wasser geflossen sey, als ein deutliches Anzeigen, daß er einen wirklichen Menschenkörper von der gewöhnlichen Substanz hatte. Es hat aber die Meynung, daß Christus während seines Erdenlebens keinen wahren, ihm zugehörigen Menschenkörper gehabt habe, dreyerley Modificationen erfahren:

- 1) Christus bediente sich in verschiedenen Momenten sei-  
 Lebens verschiedener Menschenkörper. So behauptete Ba-  
 lides, daß Christus bey der Kreuzigung die Person  
 Simon von Cyrene, der das Kreuz trug, angenom-  
 men, die seinige aber dem Simon gegeben, und  
 der Seite stehend, mit Lachen zugeesehen habe, wie  
 dieser statt seiner gekreuzigt worden wäre. Nach ei-  
 nander Meynung hat Christus den Verräther Jud  
 substituiert, der statt seiner aus Kreuz geschlagen  
 worden sey.
- 2) Der Körper, in welchem Christus in sichtbarer Ge-  
 stalt auf Erden wandelte, war nur ein *φαντασμα*,  
 Scheingestalt, und seine ganze Offenbarung als Me-  
 ssias war demnach für die Sinne der übrigen Menschen  
 eine Illusion oder Täuschung.
- 3) Der Körper Christi war von einer feinen ätheris-  
 chen Materie; er hat ihn schon vom Himmel mit herab-  
 gebracht und ist damit bloß durch den Leib der Maria  
 gegangen. Daher könne man auch nicht sagen: Christ  
 sey *ex Marias*, sondern *dia Marias*; geboren  
 worden, d. h. so geboren worden, ohne sich aus dem  
 Leibe der Maria zu einer gleichen Substanz mit demselben  
 bildet zu haben.

In dieser ersten Periode hat sich zwar diese Meynung  
 nicht ganz vollkommen in diese drey verschiedenen Gestal-  
 ten ausgebildet, sondern erst in der folgenden. Aber doch

fr schon ihre Freunde und Vertheidiger, die sich nun in der zweyten Periode vervielfältigten und genauer verständigten. Die meisten gnostischen und manichäischen Secten, welche die Materie für böse und die Annahme eines wahren Menschenkörpers für den reinen Aeon Christus unanständig hielten, pflichteten hauptsächlich derselben nach den beyden letzten Modificationen bey. Doch auch selbst einige Lehrer der katholischen Kirche, z. E. Elemen s v. Alexandrien und, wie sich vermuthen läßt, auch Origenes, nehmen an, daß Christus keinen, dem unsrigen ganz und durchaus gleichen, irdischen Körper gehabt habe. Durch den Bischoff Serapion in Antiochien im zweyten Jahrhundert ist es Sitte geworden, die Anhänger dieser Meynung *δοκῆται*, d. h. Leute, welche annehmen, Christus sey nur *εὐδοκῆσαι*, d. i. S c h e i n e n a c h Mensch gewesen, und ihre Grundsätze den *δοκητισμός* zu nennen.

Man nannte sie aber auch *φαντασίσαι* oder *φαντασιστοὶ*, weil sie den Körper Jesu nur für eine *φαντασμα*, für eine S c h e i n g e s t a l t hielten, und *opinari* oder *opinari*, weil sie Christo nur einen vermeintlichen Körper beylegen. Eine eigene abgesonderte Secte war aber unter diesen verschiedenen gleichsinnigen Namen niemals vorhanden; sondern der Name Dofetismus ist kein Partey-, sondern bloß ein Irrthumsname.

Nur allein E l e m e n s v. Alexandrien, der unrichtiger Weise einem gewissen Cassianus für den Urheber des weit ältern Dofetismus ausgegeben hat, hat die Schuld, daß man in den spätern Zeiten von einer besondern Dofetensekte gesprochen hat. Männer von ganz verschiedenen Parteyen pflichteten dem Dofetismus bey, und noch in dem zweyten Jahrhundert hatte er unter den Christenparteyen in Arabien seine Anhänger, wie man aus einigen Stellen des Corans sieht.

Bertholdt's Übersetzung des Daniel. II. Bd. S. 463. ff.

Bertholdt Christ. Iud. S. 153. ff.



Sigen's Übersetzung d. B. Tobias Einl. S. 263.

Augusti Christologiae Coranicae lineamenta.  
nae 1799. 8. S. 19.

## §. 26.

### Die Nikolaiten.

Ein gleiches Bewandniß, wie mit den Doleten, hat es auch mit den sogenannten Nikolaiten. Sie machten ebenfalls eine abgesonderte und abgeschlossene Parthey, und selbst nicht einmal der Name Nikolaiten hat historische Realität. Zwar ge-  
Irenäus, Elemenſ v. Alexandrien und Tertullian den Nikolaus von Antiochien (Act. VI. 5.) für den Ueber-  
ter dieser angeblichen Parthey aus, aber ohne Grund. All-  
dingß kommt der Name *Νικολαῖται* schon in der Apoc.  
6, 14 u. 15. vor; aber Johannes hat diesen Namen selbst  
gebildet. Er ist nämlich eine Übersetzung des Hebräiſchen  
*מלך* eine Bileamite, d. h. ein solcher, welcher, was ein  
Bileam angerathen hat, IV. Mos. XXII—XXIV. nämlich  
den Gözenopfermalzeiten und den bisweilen damit verbundene  
unzüchtigen Handlungen Theil nimmt. Die Personen, welche  
Johannes im Auge hatte, trugen weder diesen, noch einen  
andern Sektennamen; sondern sie sonderten sich bloß dadurch  
von den rechtgläubigen Christen ab, daß sie ungescheut, wo  
sie dazu eingeladen waren, an den heidnischen Opfermalzeiten  
Theil nahmen. Solche Leute waren fast überall unter  
Heidenchristen zu finden; auch Petrus, 2. Ep. II, 15. hat  
über sie: Theoretische Irrthümer hegten sie nicht, sondern  
handelten bloß der apostolischen Vorschrift entgegen. Act. X  
28. Irenäus und Elemenſ v. Alexandrien berichten zu-  
daß sie sinnliche Ausschweifungen aus Grundsätzen für erlaubt  
gehabt hätten, so daß sie also grobe moralische Irrthümer  
unterhalten hätten; allein dieß ist eine ungegründete Beschul-  
digung.

Vergl. Moshemii Dissertt. ad hist. eccles. pertin-  
tes, V. 1. S. 389. ff.

**Ränscher, über die Nikolaiten, in Gabler's Journal für ansehnliche theologische Literatur. 5. Bd. 1. St. S. 17. ff.**

### **Zweyter Abschnitt.**

## **Geschichte der Lehrart.**

### **§. 27.**

#### **Lehrart Jesu und der Apostel.**

Weder Jesus noch seine Apostel haben sich in ihrem Vortrage einer wissenschaftlichen Methode bedient, sondern sie folgten bloß einer populären Lehrart. Daher giebt auch keine einzige von den neutestamentlichen Schriften eine systematische Darstellung und Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs.

Bergl. I. G. Rosenmueller, de christianae theologiae origine. S. 22.

### **§. 28.**

#### **Lehrart der apostolischen Väter.**

Nach die zunächst auf die Apostel folgenden Lehrer dachten noch nicht daran, die Lehrsätze des Christenthums in eine systematische Ordnung zu bringen, und mit wissenschaftlichem Geiste vorzutragen. Dieß sieht man aus den Schriften der apostolischen Väter. Sie folgten bloß der populären Methode und trugen die christliche Lehre historisch, ohne systematischen Zusammenhang, ohne Philosophie und Gelehrsamkeit vor.

Bergl. Heinrich's Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten 1c. S. 57. ff.

### **§. 29.**

#### **Katechumenen-Unterricht.**

Bloß in den Symbolis oder Glaubensbekenntnissen, nach welchen die Katechumenen unterrichtet wurden, wird ein Fleiß

ner unmerklicher Anfang zur Systematisirung des christlichen Lehrbegriffs gemacht. Diese Symbola waren nämlich nach der Taufformel eingerichtet und theilten deswegen die Christenthumslehre in drey Hauptartikel vom Glauben an Gott den Vater, an den Sohn, und an den heil. Geist.

Vergl. Ch. Walchii bibl. symb. vet. Lemgoniae 1770. 8. S. 1. ff.

## Zweite Periode.

Von dem Ursprung der katholischen Kirche, bis auf Dionysius, Bischoff zu Rom.

S. 140 — 260.

### Erster Abschnitt.

#### Geschichte des Lehrbegriffs.

##### Erste Abtheilung.

#### Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

S. 30.

#### Ursprung der katholischen Kirche und des katholischen Lehrbegriffs.

Die sich erhebenden Lehrstreitigkeiten machten es mit jedem Tage nöthiger, daß diejenigen Gemeinden, welche im Besitze der apostolischen Lehre zu seyn überzeugt waren, in einen näheren Verein zusammentraten. Da es also um die Erhaltung der reinen apostolischen Lehre galt, so eigneten sich im eigentlichen Sinne zu diesem Vereine nur diejenigen Gemeinden, welche von Aposteln gegründet waren, und von den übrigen hatten den Zutritt nur diejenigen, welche Töchter von solchen apostolischen Muttergemeinden, und also von ihnen abhängig wa-

ren. Wirklich sah man bey der Bildung dieses religiösen Vereins vor allem auf den Ursprung einer Gemeinde von einem Apostel, weil hiervon die Frage abhing, ob sich in dieser Gemeinde die reine apostolische Lehre erwarten lasse. Denn das war einer der Hauptzwecke, weshalb man in einen nähern Verein trat: man wollte der reinen apostolischen Kirche dadurch eine äußerliche Befestigung geben, daß man sich verband, in allen, in dem Vereine stehenden, Gemeinden übereinstimmig zu lehren. Zugleich wollte man dadurch auch Übereinstimmung in den Gebräuchen und Ceremonien, und in dem Gesetze der h. Offenbarungsschriften erzwingen. Diese beyden letztern Zwecke wurden aber weit weniger erreicht, als der erste, nämlich die Erhaltung eines gleichen und auf gleiche Weise sich fortbildenden Lehrbegriffs. Da sich nun dieser religiöse Verein allmählig die Kirche und in Rücksicht seines großen Umfangs die allgemeine Kirche, (ἐκκλησία καὶ καθολικὴ) nannte, so ist es sehr natürlich, daß es erst von diesem Zeitpunkt an nicht nur einen kirchlichen Lehrbegriff überhaupt, sondern auch erst einen katholischen Lehrbegriff insonderheit giebt.

Am das Jahr Christi 140 war zu dieser Anstalt schon ein guter Grund gelegt, ohne welches auch die Montanisten und Marcioniten, die von jener Zeit an sich zu erheben ansetzten, dem reinen und unverfälschten apostolischen Christenthume sehr gefährlich hätten werden können. Seine Vollendung und völlige Begründung erhielt aber dieses Werk erst in der Mitte des dritten Jahrhunderts durch Cyprian, Bischoff zu Carthago, welcher ein Buch: De unitate ecclesiae, geschrieben hat. Vor seiner Zeit hatten aber an der allmählichen Bildung der katholischen Kirche nach und nach Polycarpus, Ignatius, Hegesippus, Justinus, Dionysius v. Corinth, Irenaeus und Tertullianus, so lange er noch kein Montaniste war, gearbeitet.

Polycarpus lebte daher zwischen den Jahren 152—158 nach Chr. und kam mit dem västigen Bischoffe Anicetus darauf einschlagende Unterhandlungen an. Ein anderes

Beförderungsmittel zur schnellen Bildung der katholischen Kirche waren die Montanisten, welche sich vom Jahre 140. an, von Phrygien ausbreiteten und das ganze apostolische Christenthum über den Haufen zu werfen drohten.

Um die nämliche Zeit erhoben sich die Marcioniten und brachten den apostolischen Lehrbegriff von einer andern Seite in Gefahr. Es war also nöthig, daß man gegen diese Irrthümern gleichsam in ein Bündniß miteinander trat und sich verpflichtete, dasjenige, wovon man überzeugt war, daß es von den Aposteln gelehrt wurde, überall einstimmig zu lehren. Hiebey kamen natürlich diejenigen Gemeinden, welche von Aposteln gestiftet waren, zu großem Ansehen, und da in Rom Petrus und Paulus zugleich gelehrt hatten, und Rom die Hauptstadt und der Mittelpunkt des Kaiserreiches war, so hatte also die dogmatische Tradition dieser Gemeinde das Meiste für sich, und deswegen liegen in der katholischen Kirche schon Keime des nachherigen Papstthums.

Schon der Bischoff Dionysius v. Corinth, der am Anfang dieser Periode lebte, legte der römischen Gemeinde deshalb einen größern Vorzug bey, weil sie von Petrus und Paulus zugleich unterrichtet worden und also gewiß im Besitze der ächten apostolischen Lehre sey.

Vgl. Schmidt, über die katholische Kirche, in seiner Bibliothek für critische Erregse und Kirchengesch. 2. B. S. 4. ff.

### §. 31.

Dreyfacher Gang, welchen der Lehrbegriff in seiner Fortbildung genommen hat.

So wie die katholische Kirche gegründet war, so nahm die Fortbildung des Lehrbegriffs nach der Verschiedenheit der drey damals in kirchlicher Hinsicht wichtigsten Länder eine dreyfach-verschiedene Richtung an. In Syrien, in Egypten und in dem römischen Africa und in Rom, bildete sich überall

ein eigenthümlicher theologischer Geist aus, und es erhoben sich nebeneinander gleichsam drey große theologische Schulen, in deren jeder der christliche Lehrbegriff auf eine eigene charakteristische Weise gepflegt und fortgebildet worden ist.

## §. 32.

## Die Africanisch-Römische Schule.

Im römischen Africa war in dieser Periode das Christenthum schon sehr stark verbreitet; aber das Clima dieses Landes brachte in den Religionslehren einen besondern Geist hervor. Unfähig, den tiefen Sinn zu erfassen, der in den Worten der heiligen Offenbarungsschriften liegt, klebten sie mehr an den Worten und Redensarten, und stempelten Orientalismum und Hebraismen zu christlichen Lehrsätzen. Denn sie waren sämtlich aller der Kenntnisse beraubt, um die Schriften des A. und N. T. nach ihrem eigenthümlichen Geiste zu lesen und anzulegen. Weil sie sich so fest an die Worte hielten, so mußten sie also auf Worte Werth legen, und deswegen wurden sie die eigentlichen Urheber der dogmatischen Terminologie, welche Tertullian und Cyprian, die zwey vorzüglichsten Kirchenlehrer in Africa, in dieser Periode schon ziemlich weit gebracht haben. Weil dieses bürre ausgebrannte Land und die trockne Luft in Africa dem Gemüth eine tiefe, melancholische Stimmung giebt, so ist es gekommen, daß die Africanischen Kirchenlehrer alle Dogmen unter eine tiefere Ansicht gestellt und immer die unfreundlichere, rohere und härtere Seite ergriffen und hervorgethan haben. Aus dieser Ursache haben sie sich weniger mit Theologie und Christologie, als mit der Anthropologie beschäftigt, welche sie vornehmlich in Anspruch genommen und zu ihrer bleibenden Gestalt allmählig ausgebildet haben.

Die römische Kirche bildete ihre Lehrer, worunter sich in dieser Periode Minucius Felix und Novatianus als Schriftsteller auszeichneten, fast ganz in diesem africanischen

Geiste; daher fällt in dieser Hinsicht die römische Kirche mit der Africanischen in Eins zusammen.

### §. 35.

#### Die Syrische oder Antiochenische Schule.

Syrien hatte dem Christenthume seine ersten auswärtigen Gemeinden und seinen Bekennern ihren bleibenden Namen gegeben, und es ist auch dieses Land lange Zeit ein Hauptsitz des Christenthums geblieben, und die Religionslehrer desselben haben sich durch ihre eigenthümliche exegetische und dogmatische Methode ausgezeichnet.

Anfangs war zwar auch hier die von den Juden herkommende allegorische Auslegungsart beliebt, aber sie hielt doch ihre Schranken, wie die Schriften des Theophilus v. Antiochien beweisen.

Von einem andern syrischen Schriftsteller dieser Periode, von dem Bischoff Serapion, wissen wir in dieser Hinsicht weniger. Gegen das Ende dieser Periode hin wurde aber in Syrien durch die in Antiochien angelegten theologischen Schulen oder Seminarien die allegorische Interpretationsmethode ganz verdrängt, und die grammatische eingeführt. Dieß hatte einen vielseitigen Einfluß auf die dogmatischen Ansichten der antiochenischen Kirchenlehrer. Sie dachten und urtheilten über theologische Gegenstände weit freyer, als die Lehrer in andern Ländern. Besonders hatten sie freyere Vorstellungen über den Ursprung einiger biblischen Bücher und über die Theopneustie, wozu aber unfehlbar auch das viel beygetragen hat, daß man sich in Antiochien viel mit der Wortcritik des neuen und des griechischen alten Testaments beschäftigte. Weil nun also die antiochenischen Lehrer sich bey der Auslegung der Bibel an den grammatischen Sinn hielten, so wandten sie einen besondern Fleiß darauf, die Begriffe der christlichen Theologie genau abzumessen und fest zu bestimmen, und dieß konnte nicht geschehen, ohne daß sie auch, gleich den africanisch-römischen Kirchenlehr-

ren zur Einführung einer genauen dogmatischen Terminologie viel beitrugen, obgleich weniger als jene, und auch meist in andern Lehrgegenständen. Aus dem Bemühen, die Begriffe genau und fein zu bestimmen, wurde auch durch sie der erste Anfang zu den dogmatischen Subtilitäten gemacht.

Vgl. Münter über die antiochenische Schule in *Staudlin's und Tischirner's Archiv für Kirchengeschichte*. 1. Bd. 1. St. S. 11. ff.

## S. 34.

### Die Ägyptische oder Alexandrinische Schule.

Am eigenthümlichsten zeichnet sich der theologische Geist aus, welcher in Ägypten, besonders in der Stadt Alexandrien, herrschend wurde. Das hatte mehr als eine Ursache. In Alexandrien galt keine andere Auslegungsart als die allegorische, welche es möglich machte, in die biblischen Schriften alles einzutragen, was man nur wollte. Besonders diente sie sehr dazu, in allen Lehrsätzen etwas Tieferes, etwas Geheimeres zu suchen, und darin liegt auch der Unterscheidungscharacter der ägyptischen und alexandrinischen Theologie.

Sie stellte alles, besonders die Lehren von Gott, Christus und der Welt, unter einen weit höhern Gesichtspunct, während sie von den antiochenischen und römisch-africanischen Kirchenlehrern weit tiefer gefaßt wurden.

Das konnte auch gar nicht anders seyn, da man in Ägypten weit mehr als anderswo das Christenthum philosophisch behandelte, d. h. zum Gegenstand des speculirenden Geistes machte, und zur Führerin dabey die neuplatonische Philosophie wählte.

Dabey wurde aber doch in Ägypten eine gewisse theologische Duldsamkeit gegen andere Meynungen einheimisch, welches übrigens bloß eine nothwendige Folge von dem Bestreben war, über die christliche Glaubenslehre zu philosophiren.



Hierin hat Pantänus den Ton angegeben, Clemens v. Alexandrien folgte seinen Fußstapfen und Origenes verlebte die Sache.

### §. 35.

#### Antietheismus.

Ob nun gleich Localursachen vorhanden waren, welche bewirkten, daß in verschiedenen Ländern die Fortbildung des christlichen Lehrbegriffs eine verschiedene Richtung nahm, so behielt man doch in der Hauptsache überall das nämliche Ziel vor Augen. Es waren auch besondere Antriebe vorhanden, das Christenthum unter eine allgemeine Totalansicht zu stellen, über demselben einen universalen Character einzuprägen, welcher niemals verlöscht worden ist. Diese Antriebe gingen aus den äußerlichen Verhältnissen des Christenthums und aus dem Geiste und dem Bestreben der Zeit hervor. Das Heidenthum wollte das Christenthum nicht aufkommen lassen, und diejenigen, welche für die Erhaltung des ersteren besorgt waren, schmiedeten gegen das letztere allerley, unter andern auch geistige, Waffen.

Die Christen wurden des Atheismus beschuldigt, weil sie die große Menge aller von den Heiden verehrten National- und Localgöttheiten nicht anerkannten. Dieß irrige Urtheil hätte zwar den Christen ganz gleichgültig seyn können, wenn es keinen Einfluß auf die von den römischen Staatsbehörden gegen sie getroffenen Verfügungen gehabt hätte. Aber es hat ihn wirklich gehabt, und da noch andere falsche Beschuldigungen gegen das Christenthum, in Ansehung seiner staats- und sittenverderblichen Tendenz verbreitet wurden, so hatten die christlichen Theologen Veranlassung genug, den Glauben ihrer Parthey zu vertheidigen. Dieß thaten hauptsächlich die sogenannten Apologeten, welche Apologien oder Vertheidigungsschriften des Christenthums gegen das Heidenthum und gegen die von den Heiden dem Christenthume gemachten Vorwürfe geschrieben haben.

Mehrere dieser Apologien, namentlich die von Quadratus und Aristides, sind verloren gegangen; aber noch besitzen wir die von Justinus Martyr, Athenagoras, Theophilus von Antiochien und Minucius Felix.

Leicht war es zwar, den Vorwurf des Atheismus abzuweisen, aber es konnte doch nicht geschehen, ohne die Lehre des Christenthums von Gott, von der Einheit seines Wesens und von seinen Eigenschaften und Wirkungen besonders herauszuheben, näher zu entwickeln und genauer aneinander zu setzen; und diese nähere Entwicklung und genauere Auseinandersetzung konnte wieder ihren Zweck nicht erreichen, wenn nicht die christliche Lehre von Gott der heidnischen Götterlehre entgegengestellt wurde. Es war also nothwendig, den Polytheismus zu bestreiten und die Lehre von einem Einzigen Gott, als das Fundament aller wahren Religion, aufzustellen.

Die Folge davon war sehr heilsam; denn der Monotheismus wurde so ins Licht gestellt, daß er auf ewige Zeiten als das erste Princip des Christenthums gelten muß; und ohne dieses von den Zeitumständen nothwendig gemachte Entgegenstreben gegen den Polytheismus hätten die Christen leicht in den Irrtheismus verfallen können, in welchem wirklich einzelne Secten und Personen verfallen sind und auf welche man auch aus Mißverständnis der neutestamentlichen Lehre von Gott Vater, Sohn und Geist leicht verfallen konnte.

## S. 36.

### Antignosticismus.

Mit dem Anfange dieser Periode fingen die Gnostiker an sich auszubreiten und zu vermehren. Diese Leute legten die alte orientalische Emanationsphilosophie zu Grunde, um das Christenthum darnach zu gestalten, woben sie so weit gingen, daß das Wesen des Christenthums ganz verloren ging. Durch sie wurde also die Lehre von der göttlichen Würde Jesu Christi beeinträchtigt, das Dogma von seiner wahren oder wirklichen

Menschheit gefährdet, der Artikel von der Schöpfung der Welt durch Gott vernichtet, und die Ewigkeit der Materie oder des ständigen Weltstoffs behauptet. Sie nöthigten also die Befestigung des christlichen Lehrbegriffs die Dogmen von der göttlichen Würde Jesu und von seiner wahren Menschheit, ferner das Dogma von der Welterschöpfung, welches ohne Zweifel diese antignostische Richtung des sich fortbildenden katholischen Lehrbegriffs vielleicht niemals oder doch wenigstens nicht in so frühen Zeiten einen Platz in der christlichen Theologie erhalten haben würde, und endlich das Dogma von der Endlichkeit der Welt fest ins Auge zu fassen und umständlicher auszuführen. Fast alle diese Punkte hat auch Irenäus in seinem historisch-dogmatischen Werke: *Adversus Gnosticos*, berücksichtigt und genauer erwogen.

### §. 37.

#### Der Platonismus der Kirchenväter.

Weil der erstgenannte Irenäus einsah, daß aller Nachtheil, welchen der Gnosticismus dem reinen Christenthume zu bringen drohte, von der Philosophie ausging, so wollte er mit Tertullian bey dem Vortrag der christlichen Religionslehre von der Philosophie nicht den geringsten Gebrauch gemacht wissen. Indessen dieser Meynung waren zur damaligen und in der nachfolgenden Zeit unter den christlichen Theologen nur äußerst wenige; im Gegentheil beeiferten sich die meisten gelehrten dogmatischen Schriftsteller zur Erklärung und Bertheidigung des theoretischen Christenthums die damalige Zeitphilosophie zu Hülfe zu nehmen. Die nähere Aufforderung hiezu lag für sie in dem Umstande, daß schon hin und wieder heidnische Gelehrte das Christenthum mit den Waffen der Philosophie befehdeten. Damals herrschte eine Abart der alten Platonischen Philosophie, die, hauptsächlich in Aegypten, mit orientalischen Philosophemen vermischt wurde, und gemeiniglich die neuplatonische Philosophie genannt wird.

Justinus M., Athenagoras, Theophilus v. Antiochien,

Clemen s von Alexandrien und Origenes waren mit dieser Philosophie bekannt und konnten es nicht verhindern, daß hin und wieder ihre dogmatischen Ansichten nach ihr gemodelt wurden. Ja einige von ihnen haben von dieser Philosophie einen ganz absichtlichen Gebrauch gemacht, um die christliche Lehre über einen philosophischen Reisten zu schlagen. Hauptsächlich that dieß Clemen s v. Alexandrien, der durch Hülfe dieser Philosophie eine höhere Theorie des Glaubens aufstellen und die höhere philosophische Ansicht des Christenthums, welche er die Gnosis nannte, von der gemeinen und populären Ansicht derselben unterscheiden wollte. Sein Schüler Origenes folgte ihm hierin. Das Bemühen der Kirchenväter, durch Hülfe der herrschenden neuplatonischen Philosophie dem Christenthum einen philosophischen Anstrich zu geben, ist es, was man den Platonismus der Kirchenväter nennt. Man hat ihm sonst sehr viel Böses, nämlich die Verfälschung der christlichen Glaubenslehre, aufgebürdet. Souverain hat diese Anklage in Bezug auf die Dreieinigkeitslehre am lautesten erhoben, und späterhin hat ihm unter den Deutschen Mosheim im Ganzen beigestimmt. Als der weitläufigste, aber nicht immer glücklichste, Vertheidiger der Kirchenväter hat sich der Jesuit Franz Baltus gezeigt. Die Sache läßt sich indessen nicht leugnen, nur darf man weder an eine totale, noch an eine absichtliche und geßiffentliche Corruption der christlichen Lehre durch den Neuplatonismus denken.

Neuerlich hat zwar Reil einen völligen und allgemeinen Widerspruch erhoben und zu beweisen gesucht, daß das, was angeblicher Weise die Kirchenväter in den kirchlichen Lehrbegriff aus der neuplatonischen Philosophie herübergetragen haben, lediglich alles aus der jüdischen Theologie genommen sey. Allein, ob es gleich richtig ist, daß manches jüdischen Ursprungs ist, was man als neuplatonisch angesprochen hat, so ist es doch unmöglich, allen Einfluß der neuplatonischen Philosophie auf den kirchlichen Lehrbegriff dieser und der folgenden Periode abzuleugnen. Bey einigen Gegenständen mögen sich auch beyde Quellen zugleich eröffnet haben.

Gänzlich kann es also nicht in Abrede gestellt werden, daß die neuplatonische Philosophie auf die Bildung des christlichen Lehrbegriffs einen Einfluß hatte; aber übertrieben wird die Sache, wenn man behauptet, der Neuplatonismus habe die ganze christliche Glaubenslehre absorbirt und sich an ihre Stelle gesetzt. Nur so viel läßt sich den Kirchenlehrern dieser und der folgenden Periode zur Last legen, daß sie die Übereinstimmung der christlichen Lehre mit dem Neuplatonismus für größer hielten, als sie wirklich ist, daß sie die Terminologie der christlichen Glaubenslehre mit neuplatonischen Formeln bekleideten, und oft nicht weit davon entfernt waren, die platonische Lehre ganz mit der christlichen Lehre zu identificiren, weil sie von der historischen Voraussetzung ausgingen, die griechischen Philosophen, namentlich Plato, hätten ihre Wissenschaften theils von den alten Hebräern durch Mittheilung überkommen, theils hätten sie dieselbe auch unmittelbar aus Offenbarungen von dem göttlichen Logos geschöpft. Die platonische Philosophie mit der christlichen Offenbarungslehre combiniren, hieß ihnen also nicht mehr, als zwey aus einer Urquelle entsprungene Bäche wieder in Eins zusammen zu leiten.

Vgl. C. F. Staudlin, Progr. philosophiae Platonicae cum doctrina religionis judaeicae et christianae cognatione. Goetting. 1819. 4. (s. Göttinger gel. Anz. St. 95. Jahrg. 1819.)

Liedemann's Geist der speculativen Philosophie. 3. Thl. S. 164.

Buhle's Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 4. Thl. S. 174.

Lenneemann's Geschichte der Philosophie. 7. Bd. S. 12.

Roesler, de originibus philosophiae ecclesiasticae. Tubing. 1782. 4. Deutsch übersetzt beyrn VI. Bd. seiner Bibliothek der Kirchenväter.

Fr. Baltus, Defensae dea S. Patres, accusés de Platonisme. à Paris. 1711. 4.

Schröckh's christliche Kirchengeschichte. 3. Thl. S. 289.

Flügge's Geschichte der theologischen Wissenschaften. 1. Th. S. 443. ff.

Souverain's Platonismus der Kirchenväter, aus dem Französischen übersetzt von Köffler. 2. Auflage. Büllichau 1792. 8.

Moshemius de turbata per recentiores Platonice ecclesia, in seinen Dissertt. ad hist. eccles. pertinentibus. V. I. S. 90.

Keil, de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias Theologiae liberandis. 18. Comm. ab anno 1793—1807. Lipsiae 4.

Apologetae ecclesiae christianae Antetheodosiani, Platonis eiusq. philosophiae arbitri. Auctore H. N. Clausen. Hauniae 1817. 8.

De fidei gnoseosque ideae, qua ad se inuicem atque ad philosophiam referatur, ratione, secundum mentem Clementis Alexandrini. Heidelb. 1811.

### §. 38.

Erweiterungen des Lehrbegriffs im Einzelnen.

Das Dogma von der Kirche.

Die Entstehung der katholischen Kirche mußte zur nächsten Folge diese haben, daß man die Lehre von der Kirche selbst unter die christlichen Dogmen aufnahm und dieselbe fest bestimmte. Im N. L. ist zwar auch schon von der Gemeinde oder Kirche im collectiven Sinne die Rede und darunter die Allheit oder Gesamtheit der Bekenner Jesu verstanden; aber sie ist bloß als ein moralischer Verein und nicht zugleich schon als ein äußerliches Institut dargestellt, zu einem solchen wurde sie nun aber durch die Bildung der katholischen Kirche erhoben. Schon Irenäus erklärt die Kirche für den Verein, in wel-

chem allein die ächte Christenthumslehre zu finden sey. Jeder, der ausser dieser Verbindung lebe und andere Lehren vortrage, als welche in ihr gelehrt würden, sey kein wahrer Christ und könne den Strafgerichten Gottes nimmermehr entgehen. Das nämliche behauptete auch Tertullian und erklärt alles das, was der Lehre der christlichen Kirche widerspreche, für Unwahrheit. Er ist auch der erste, welcher die Kirche die Mutter aller wahren Gläubigen nennt; diese Behauptung mußte natürlich dazu führen, der katholischen Kirche das Prädikat der Einheit beizulegen, welches schon Elemen s v. Alexandria thut, der sehr viel von der Einen wahren Kirche spricht. Am meisten hat aber Cyprian diesen Punct in seiner schon angeführten Schrift *De unitate ecclesiae* herausgehoben. Wer, sagt er, die Kirche nicht zur Mutter hat, der kann auch Gott nicht zum Vater haben. Aus dieser Ursache, weil man von der Mitgliedschaft der Einen katholischen Kirche den Besitz der seligmachenden Wahrheit abhängig machte, wurde nun auch schon, vom Ende des zweiten Jahrhunderts an, in alle öffentliche Symbola der Sak aufgenommen, daß man an eine Einzige katholische Kirche glaube.

Das Recht der Mitgliedschaft ging durch die Excommunication verloren, welche schon der Apostel Paulus in Ausübung brachte, (1. Cor. V. 3—5.) ob und wie man aber dasselbe wieder erlangen könne, über diese Frage entstand, von J. 250. an, eine Meynungsverschiedenheit und eine große Spaltung in der römischen Gemeinde, die sich in der Folge auch nach Africa, Gallien, Spanien, Aegypten und Constantinopel verbreitete. Novatianus, Presbyter zu Rom, hielt nach Bischoff über einen Theil der römischen Christen, wollten haben, daß man die unter den Verfolgungen Abgefallenen niemals mehr in die Gemeinde der Kirche aufnehmen, sie zwar zur kirchlichen Buss zulas sen, aber ihnen niemals die Befreiung der Gemeinde ertheilen, sondern es Gott überlassen solle, ob er ihnen ihre schwere Sünden vergeben wolle. Seine Anhänger, die Novatianer, welche sich *καταγοι*, die reihen

Christen, vermuthlich nach Ephes. V. 27. nannten, gingen noch weiter; sie schlossen auch diejenigen, welche grobe Verbrechen, z. B. Raub, Ehebruch, Mord begangen hatten, auf immer in der Gemeinschaft der Kirche aus.

Beil die sogenannten katholischen Christen diesen strengen Ausschlüssen nicht beypflichteten, so hatte schon Novatianus die Gemeinschaft mit ihnen aufgegeben, und er und seine Anhänger behaupteten, die katholische Kirche habe den Character der wahren Kirche verloren. Daher taufte sie jeden katholischen Christen, der zu ihrer Parthey übertrat, aufs neue. Auf der Provinzialkirchenversammlung zu Rom im J. 251. und zu Carthago im J. 252. wurden aber Novatianus und seine Ausschlüsse verdammt; doch erhielten sich seine Anhänger noch bis tief in das vierte Jahrhundert.

### §. 39.

#### Das Dogma von der Tradition.

Dadurch, daß man die katholische Kirche zum einzigen Deposit der ächten Christenthumslehre machte, mußte nunmehr der mündlichen Lehrüberlieferung ein gesetzliches Ansehen eingebracht werden. Da sich aber die katholische Kirche auf dem Grunde der von den Aposteln gestifteten Gemeinden erhob, so war es natürlich, daß man nur in solchen Gemeinden diese Lehrtradition suchte, und daß man ihre Richtigkeit und Lauterkeit auf die von der Apostelzeit an ununterbrochene Succession der Bischöffe stützte. Schon Irenäus behauptete: daß man nirgends als in der katholischen Kirche, die diese Lehre, welche darin durch die ununterbrochene Folge der Bischöffe fortgepflanzt worden sey, finden könne, und daß man bey Uneinigkeiten und Streitigkeiten die Entscheidung in solchen Gemeinden suchen müßte, in welchen sich ehemals die Apostel aufgehalten haben. Das Festhalten an einer einzigen katholischen Kirche machte diese Erhebung und Verherrlichung.



der Lehrtradition nothwendig, und deswegen sprechen denn alle Schriftsteller dieser Periode zu ihrem Lobe.

Christus, sagt Tertullian, trug seine Lehre vor und übergab sie, bey seinem Weggange, seinen Aposteln, um allen Völkern zu verkündigen. Die Apostel haben dann Gemeinden gestiftet und ihnen diese Lehre mitgetheilt, von welchen hernach auch andere, nicht von den Aposteln persönlich gestiftete Gemeinden den Saamen der wahren Lehre empfangen haben und noch jetzt empfangen, wodurch sie wahre und ächte Gemeinden werden. Dadurch schien nun das Ansehen der Schriften der Evangelisten und Apostel sehr gefährdet zu werden, allein demungeachtet wurden sie als die erste Erkenntnisquelle des Christenthums angesehen; aber nun ordnete man ihnen eine zweyte Quelle die Lehrtradition in den apostolischen Gemeinden bey und stellte den Grundsatz auf: daß die Lehrtradition die Norm und Regel sey, nach welcher die heil. Schriften ausgelegt werden müßten. Denn nichts anders behaupteten Irenäus und Tertullianus, wenn sie sagen, daß nur allein in der katholischen Kirche die ächten Schriften der Apostel und ihre richtige Erklärung zu finden sey, und daß sich Niemand unterfangen solle, weiter zu sehen, als die Kirche.

#### §. 40.

##### Das Dogma von den Engeln und Dämonen.

In der Engellehre baute man auf den in der vorigen Periode (§. 16.) gelegten Grund weiter fort, d. h. man trug noch mehr von der jüdischen Angelologie herüber. Man lehrte nämlich nun allgemein, daß Gott zwar der Schöpfer und Erhalter der Welt sey, daß er aber die Aufsicht über dieselbe den Engeln anvertraut und die Welt unter ihrer Vertheilung habe. Dieser Glaube findet sich in Justinus, Athanasius, Eusebius, Eusebius von Caesarea, Eusebius von Alexandrien und Origenes' Schriften. Da man nun eine unaussprechlich große Anzahl von Engeln, nach ihrer größern und geringern Würde,

schiedene Classen abgetheilt, statuirte, so kann man sich fast kein Geschäft und Thun nachhaft machen, über welches man nicht einen besondern Engel gesetzt hätte. Daher behielt man denn auch den ältern Glauben bey, daß ein jeder Mensch seinen eignen Schutzengel habe. Deswegen unterhielt man nun gegen die Engel eine große Achtung, und sprach von ihnen mit vieler Ehrerbietung; ja einige müssen schon so weit gegangen seyn, die Engel anzurufen, weil Origenes so stark dagegen eifert, und Irenäus und Athenagoras ausdrücklich erklären, daß nach dem reinen Glauben der katholischen Kirche die Engel nicht angerufen werden. In die Lehre von den bösen Engeln brachte man zwar in der Hauptsache nichts Neues; aber man stellte nun sehr häufige Untersuchungen über die Ursachen des Falls des obersten bösen Geistes, des Teufels, an, und unterschied die Sünde des Teufels, worauf seine Ausstoßung aus dem Himmel erfolgte, der Zeit nach von der Sünde und Verstoßung der übrigen bösen Engel. Den Fall des Satans setzten sie vor den Fall des ersten Menschenpaares; die übrigen bösen Engel, glaubte man aber, wären erst eine geraume Zeit nachher gefallen und von Gott verstoßen worden, nach der Erzählung Gen. VI. 2. Außerdem führte die Polemik gegen das Heidenthum in die christliche Dämonologie die Bestimmung ein, daß es die Dämonen oder bösen Geister seyen, welche sich von den Heiden als Götter verehren ließen und dieselben durch Orakel und Wunderwerke verblendeten.

Diese Meynung, welcher Justinus, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Irenäus und Tertullian angethan waren, findet sich zwar schon in den Briefen Pauli (1. Cor. X, 20.) aber hieraus nahmen sie diese Kirchenlehrer nicht, sondern aus eben der Quelle, aus welcher sie Paulus geschöpft hatte, nämlich aus der jüdischen Theologie.

Vergl. Bertholdt, Christologia Iudaeorum. S. 182. ff.

Wab's Abhandlungen zur Dogmengeschichte. S. 101 — 136.

## §. 41.

## Das Dogma vom heil. Abendmal.

Im ersten Jahrhunderte hatte man das Abendmal bloß als ein Erinnerungsmal an den Tod Jesu gefeyert, wie schon aus der Verbindung desselben mit den sogenannten Liebesmahlen, und aus der fast täglichen Wiederholung desselben erhellt. Nicht mehr legte man aber in diesen Ritus schon eine höhere Bedeutung hinein, und Justinus und Irenäus nennen das Abendmal schon ein Opfer. Dazu gaben die Zeitumstände Anlaß, indem man den Klagen vieler vormaligen Juden und Heiden über den gänzlichen Mangel an Opfern im Christenthume etwas entgegensetzen mußte. Aber man dachte sich unter dem Abendmale bloß ein Dankopfer und gab ihm deshalb den Namen *eucharistia*. Dieser höhere Standpunct, aus welchem man die Sache ansah, machte es aber nothwendig, daß man in dem consecrirten Brod und Wein mehr als bloßes Brod und bloßen Wein erkannte. Man hielt sich streng an die Worte Jesu: das ist mein Leib und mein Blut, und lehrte deswegen, daß nach der Consecration nicht mehr eine bloße gemeine irdische Speise und nicht ein bloßer gemeiner irdischer Trank vorhanden sey und genossen werde, sondern daß man den Leib und das Blut Christi genieße.

Justinus und Irenäus erklären sich hierüber so: nach der Consecration vereinigt sich das Göttliche, oder der *Logos* in Christo mit dem Brod und Wein, so wie sich derselbe einst mit dem Körper Jesu vereinigt hat. Wie nun durch jene Vereinigung der von der Maria angenommene Leib zu dem Leib des göttlichen *Logos* geworden ist, ohne deswegen von seiner irdischen Substanz etwas verloren zu haben, eben so wird auch durch die Consecration Brod und Wein zu dem Leib und Blut Christi, ohne aber von ihrer irdischen Substantialität etwas zu verlieren, so daß sie als Brod und Wein genossen und vermittelst der Verdauung in den Körper verbreitet werden. Will sie aber durch die Vereinigung des Göttlichen in Christo mehr

is eine gemeine irdische Speise und als ein gemeiner irdischer rant geworden sind, so haben sie auch mehr als eine gemeine dische Kraft, nämlich die Kraft, den Körper zur Auferstehung und Unsterblichkeit fähig zu machen. Diesen Vorstellungen huldigten nun zwar keineswegs alle Mitglieder der katholischen Kirche; aber daß sie doch die gewöhnlicheren waren, ist sich daraus abnehmen, weil sie in der Folge die herrschenden geworden und immer höher gestellt worden sind; denn Irenäus nennt das Abendmal in einem höhern Sinne ein Opfer; er denkt sich nämlich darunter eine Nachahmung, ein stellvertretendes Erinnerungszeichen desjenigen Opfers, welches Christus selbst durch seine Hingabe in den Tod dargebracht hat.

## §. 42.

Förtgang und Beschränkung des Chiliasmus.

Der Chiliasmus ging in dieser Periode seinen Gang fort, und wurde fast noch sinnlicher ausgebildet. Papias, Bischoff zu Hierapolis, verbreitete ihn hauptsächlich in einer weitläufigen, aber gegenwärtig nicht mehr vorhandenen, Schrift, und deswegen wurde er auch von manchen alten Schriftstellern selbst für den Urheber oder Erfinder dieser Lehre ausgegeben, welches aber falsch ist. Aus dem Justinus ersieht man, daß man in allem Ernste geglaubt habe, daß nach der Wiederkunft Christi Jerusalem wieder aufgebaut und daß sich daselbst die ganze Christenheit versammeln werde, um mit Christus, nebst den Patriarchen und Propheten und den wieder aufzustehenden Christen, tausend Jahre die größte irdische Glückseligkeit zu genießen. Auch Irenäus war dieser chiliastischen Hoffnung ergeben. Besonders eifrige Anhänger des Chiliasmus waren aber die Montanisten, und deswegen vertheidigte ihn auch Tertullian, der sich zu ihrer Parthey schlug, aus allen Kräften. Indessen fand der Chiliasmus gegenwärtig doch auch schon nicht wenige Gegner; alle gnostische Partheyen waren ihm entgegen, und aus dem Justinus erhellet, daß es

auch in der katholischen Kirche viele gab, welche ihn für einen  
 irrigen Wahn hielten. Besonders waren ihm die meisten alex-  
 andrinischen Lehrer abhold, weil sie, nach ihrem Princip, das  
 ganze Christenthum zu vergeistigen, an sinnlichen Erwartungen  
 keinen Geschmack finden konnten. Andere, welche ihm abge-  
 neigt waren, thaten es wohl aus Haß gegen seine eifrigsten  
 Vertheidiger, die Montanisten. In diese Classe gehört wohl  
 der Presbyter Caius zu Rom, der sich ein besonderes Ge-  
 schäft daraus machte, den Chiliasmus zu bestreiten, und er  
 bewog die Apocalypse für eine unächte Schrift des Joh-  
 nes erklärte, weil die Chiliasen ihre Meynung vorzüglich  
 dieses Buch stützten. Fast einen noch größeren Eifer bewies  
 Origenes, um dem Chiliasmus entgegen zu arbeiten. Er  
 erklärte die Idee von einem tausendjährigen Reiche Christi  
 auf Erden, in welchem das höchste sinnliche Vergnügen herrschen  
 sollte, für etwas höchst Anstößiges, und schadete den Chiliasen  
 dadurch sehr, daß er die Apocalypse und alle übrigen biblischen  
 Stellen, welche auf den Chiliasmus gedeutet werden konnten,  
 allegorisch oder bildlich erklärte. Indessen er erhielt Gegen-  
 ein ägyptischer Bischoff, Nepos, schrieb ein Buch unter dem  
 Titel: *ελεγχος Αλληγοριστων*; Widerlegung der Allego-  
 risten. Dieses Buch ist zwar nicht mehr vorhanden; allein nach  
 Vermuthung nach enthielt es den Beweis, daß die allegorische  
 Interpretationsmethode falsch sey, und daß die Aufferungen  
 der Apocalypse und anderer biblischen Bücher über ein  
 künftiges Reich Christi wörtlich verstanden werden mußten. Dieses  
 Buch that in Aegypten große Wirkung; um sie aber zu be-  
 weisen, wandte Dionysius, Bischoff zu Alexandrien, ein Ge-  
 lerter des Origenes, alle Mühe an. Nachdem er in einer  
 Unterredung mit den Anhängern des Nepos, das Oberhand-  
 derselben, den Ration, auf seine Seite gebracht und  
 und die meisten seiner Parthey bewogen hatte, ihre Meynung  
 aufzugeben, schrieb er ein Werk in 2 Büchern: „Von den  
 Verheißungen,“ welches zwar ebenfalls verloren gegan-  
 gen ist, von dem man aber doch weiß, daß darin der Chiliasmus  
 bestritten war. So stand es mit den Chiliasen am Ende

dieser Periode; sie waren zwar immer noch in großer Anzahl vorhanden, aber doch scheinen sie schon nur den kleinern Theil der katholischen Christen ausgemacht zu haben.

§. 43.

Erste schwankende Versuche zur Bildung des Dogma von Christo.

Wozu man in der vorhergehenden Periode noch keine Veranlassung hatte, nämlich zu einer genauen Bestimmung der Lehre von Christo oder dem Sohne Gottes, das machten nun die Streitigkeiten mit den Gnostikern und mit Noetus, Sabellius und Beryllus von Bostra nothwendig. Die Gnostiker, welche größtentheils dem Doketismus ergeben waren, gaben Veranlassung, die Beweise für die wahre Menschheit Jesu festzustellen.

Weit schwerer war es aber, der Lehre von dem Göttlichen in Christo eine feste Bestimmung zu geben, daher man auch in dieser Periode noch keine allgemeine Glaubensübereinkunft in diesem Punkte erreicht hat. Die Gnostiker mit ihrem Monensysteme bewegten die Lehrer der katholischen Kirche, die Johanneische Lehrweise der Paulinischen vorzuziehen, und daher das Dogma von dem Göttlichen in Christo auf das orientalische Philosophem von dem *Logos* oder Worte Gottes zu bauen. Die Hauptfrage, die hier zu beantworten war, war diese: in welchem Verhältnisse steht der *Logos*, der in Christo war, zu Gott? Justinus Martyr, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, Tertullian und andere, durch die neuplatonische Philosophie mit der Emanationstheorie bekannt, nahmen diese zu Hülfe, um das Problem auf eine glückliche Art zu lösen. Sie lehrten also:

- „Ursprünglich war der *Logos* in Gott, nämlich Gottes
- „Denkraft, und, da außer Gott noch nichts vorhanden war,
- „so war also der *Logos* nichts anders als die Idee oder
- „Vorstellung, welche Gott von sich selbst hatte. In so
- „fern war er also mit Gott Eins; dann ging er aber

„vermittelt der Emanation aus Gott hervor und wurde  
 „der Urheber der Welt. Damit erhielt er auch erst ein  
 „persönliches Daseyn, d. h. von dem Augenblicke seiner  
 „Emanation an, existirte er als ein, der Zahl nach von  
 „Gott verschiedenes, Berrunstwesen, ohne aber von Gott  
 „abgerissen worden zu seyn.

Dieses Hervorgehen des *Logos* aus Gott nannte man auch ein „Hervorgebracht oder Geschaffenwerden;“ daher man gar kein Bedenken trug, den Sohn Gottes ein Geschöpf zu nennen, weil man ihm ohnedieß nach seiner persönlichen Existenz einen Anfang zuschrieb. Man nannte dieses Emaniren oder Hervorgehen aus Gott aber auch ein „Gezeugtwerden,“ und nach dieser Ausdrucksweise hieß denn der *Logos* aus Gott gezeugt, womit man aber eben das sagen wollte. Dieses Hervorgehen des *Logos* aus Gott betrachtete man aber nicht als einen nothwendigen Act der Natur Gottes, sondern für eine bloße Folge des Willens Gottes; daher man auch dem zu eigenem persönlichen Daseyn gekommenen *Logos* nicht ein gleiches Wesen mit Gott beylegen konnte, sondern denselben, ob man ihn gleich für Gott erkannte und göttlicher Anbetung würdig erklärte, für geringer als Gott den Vater hielt. Deswegen konnte man ihn, als persönliches Wesen betrachtet, auch nicht für gleich ewig mit Gott halten, weil man eine Zeit annahm, wo er noch nicht zur Persönlichkeit gelangt war.

#### S. 44.

Bestimmte Richtung, welches dieses Dogma in seiner Fortbildung durch den Dionysius von Rom erhalten hat.

Diese Vorstellungsart, daß der Sohn Gottes nicht gleich ewig mit dem Vater sey, wurde aber jetzt schon bestritten, und die entgegengesetzte Vorstellungsart vertheidigt. Dieß that Origenes, welcher die neuplatonische Lehre vom *Logos* übertrug. Diesen dachten sich die Neuplatoniker, ob

se ihn gleich von Gott gezeugt werden ließen, als gleich ewig mit Gott, welches sie nach ihren Principien auch thun konnten, da sie zwischen Ursache und Wirkung keine Succession machten.

So lehrte denn nun auch Origenes:

„der *Logos* ist von Gott erzeugt, aber ohne allen Anfang, und deswegen hat er also als Person schon von Ewigkeit her existirt.“

Die entgegengesetzte Meynung machte zwar damals noch den herrschenden Glauben aus, und diese Theorie des Origenes fand selbst nicht bey allen seinen Schülern Beyfall, wie das Beyspiel des Dionysius von Alexandrien beweist. Dieser kämpfte gegen die sabellianische Vorstellungsart, daß der *Logos* keine Persönlichkeit habe, sondern eine bloße göttliche Kraft sey, und mit dem Vater Eine Substanz ausmache.

Dionysius von Alexandrien behauptete von dem allem das Gegentheil; er sagte:

„der *Logos* ist eine andere Substanz und einer andern Natur, als der Vater; denn er ist ein Geschöpf des Vaters, und er war nicht eher vorhanden, als er vom Vater erschaffen wurde.“

In diese Lehrstreitigkeit wurde nun auch im J. 260. der römische Bischoff Dionysius verflochten. Dieser glaubte, Dionysius von Alexandrien wäre in seinen Behauptungen zu weit gegangen, und erklärte, daß er mit allen denen, welche so lehrten und schon so gelehrt haben, die heil. Schrift wider sich habe. Es sey eine Herabwürdigung, den Sohn Gottes, oder den *Logos* ein Geschöpf zu nennen; er sey von Gott nicht erschaffen, sondern von Ewigkeit gezeugt, er habe Persönlichkeit und sey gleich ewig mit Gott.

Es war nun das Verhältniß der Dinge am Ende dieser Periode also: ein Theil, obgleich unstreitig der geringste, pflich-



tete dieser Meinung des Dionysius zu Rom bey; der andere hielt aber den *Logos* für etwas Erschaffenes, das erst mit seiner Schöpfung zu existiren angefangen hat. Ubrigens kamen beyde Parteyen miteinander darin überein, daß sie glaubten, der *Logos* habe sich in den Menschen Jesus herabgesenkt und in demselben die Stelle des menschlichen Geistes vertreten.

### S. 45.

Das Dogma von der Allgemeinheit der göttlichen Offenbarungen.

Vor seiner Vereinigung mit dem Menschen Jesus war aber der göttliche *Logos* schon seit dem Beginne der Welt mit der Lenkung ihrer Angelegenheiten, besonders aber mit der Erleuchtung und Belehrung der Menschheit beschäftigt. Dieß war der gemeinschaftliche Glaube der bedeutendsten Christenthumslehrer in dieser Periode, eines Justinus Martyr, Clement v. Alexandrien und Origenes. Die polemische Richtung gegen das Heidenthum führte diese Idee herbey. Man schätzte das Gute und Vortreffliche, welches sich in den Schriften der griechischen Philosophen, vorzüglich des Plato, befindet; aber man konnte nicht so weit gehen, zu glauben, daß diese Männer, umgeben von der Finsterniß des Heidenthums, von selbst auf diese lichtvollen Wahrheiten gekommen seyn sollten. Man leitete also dieselben zum Theil historisch von den Hebräern ab, indem man mit Aristobulus und andern alexandrinischen Juden vorgab: Plato, Pythagoras und andere weise Griechen hätten die heiligen Schriften der Hebräer gelesen, und aus ihnen ihre besten Ideen geschöpft. Zum Theil führte man sie aber auf unmittelbare Offenbarungen zurück, welche die griechischen Philosophen von dem göttlichen Logos her auf die Seelen aller weisen und edlen Männer unter allen Nationen wirke und ihnen ein himmlisches Licht mittheile, gehabt hätten.

§. 46.

Fortbildung der Vorstellungsart von einer Seelenreinigung nach dem Tode.

Den Glauben an eine Reinigung der Seelen nach dem Tode trug in dieser Periode **Elemeus v. Alexandrien** (Strom. B. VII, 6. 10. 12.) vor; er schöpfte ihn aber aus der platonischen und pythagoräischen Philosophie. Er nennt sie eine Strafe und Qual, (κολασις καὶ τιμωρια), welche die Seelen zu einer heilsamen Unterweisung oder Zucht, (eis παιδαγωγικὴν σωτηρίαν), ausstehen müssen. Das Mittel, wodurch diese Reinigung bewirkt wird, ist ein Feuer, aber kein materielles, sondern ein intellectuelles Feuer, (πυρ φρονιμον), welches die Seele durchdringt, wobey dieselbe Reue und Scham über die begangenen Sünden und eine große Angst empfindet. Dieser Reinigung sind nicht bloß die Seelen der unvollkommenen Christen, welche unter der Herrschaft ihrer Leidenschaften stehen, unterworfen, sondern auch die Seelen der Glaubigen.

**Elemeus** theilte nämlich die Christen in drey Classen:

- 1) in die Vollkommenen, welche er die ächten Gnostiker nannte. Diese haben die Gewalt ihrer Leidenschaften bezähmt, und sind in sittlicher Hinsicht den Engeln gleich;
- 2) in die Glaubigen, welche bisweilen aus Schwachheit sündigen; und
- 3) in die unvollkommenen, noch unter der Gewalt der Leidenschaften stehenden, Christen.

§. 47.

Die besondern Lehrmeynungen des **Origenes**.

Ob man gleich dem Zweck der katholischen Kirche gemäß nach Einheit des Glaubens strebte, so war jetzt der Lehrbegriff noch keineswegs zu einer gleichförmigen Norm gediehen, weswegen sich fast bey jedem Schriftsteller dieser Periode, beson-

ders in ausserwesentlichen Punkten, oder doch in solchen, die nach der damaligen Ansicht der Glaubenslehre noch als ausserwesentliche galten, besondere Privatmeinungen finden. Von nãmlich erregen die des Origenes die Aufmerksamkeit des Historikers, weil er wegen derselben nach seinem Tode verteidigt worden ist.

Man machte ihm nãmlich den Vorwurf, gelehrt zu haben, und er hatte auch wirklich gelehrt:

1) die Præexistenz der Menschenseelen. Ihren Eintritt in die sinnliche Welt hielt er für eine Folge ihres vorigen Verhaltens. Der Aufenthalt der Seelen in dem irdischen Körper war ihm nãmlich eine Strafe früherer Sünden. Er konnte daher

2) keine, durch die physische Fortpflanzung ererbte, Sündhaftigkeit (Erb sünd e) annehmen, sondern statuirte eine, schon aus den höhern Regionen mit in die Welt gebrachte, Sündhaftigkeit. Deswegen schränkte er auch

3) die Erlösung durch Christum nur auf die Befreyung von den Übeln ein, in welche die Menschenseelen durch ihre, vor ihrer Vereinigung mit Menschenkörpern begangenen, Sünden gerathen waren.

4) Da Origenes jedem vernünftigen Wesen vollkommene Freyheit zum Guten und Bösen belegte, so konnte er keinen andern Beistand Gottes zum Guten statuiren, als den, der in Belehrungen und Ermunterungen besteht. Da ferner diese Freyheit ein unverlierbares Gut ist, so lehrte Origenes

5) daß sich einst im andern Leben sowohl die Verdamnten bessern, als die Seligen sündigen können. Jene werden dadurch von den ihnen auferlegten Strafen befreyt und diese wieder in Körper verstorben.

6) Das Dogma von der Auferstehung der Leiber und dem Glauben an ein bevorstehendes sichtbares Reich Jesu

auf Erben, oder der Chiliasmus, war mit diesem System unvereinbarlich; daher hat auch Origenes beyde verworfen.

### Zweite Abtheilung.

#### Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholikern.

#### §. 48.

##### Allgemeine Vorbemerkung.

Noch immer war es der Fall, daß die Gefahren, welche dem reinen christlichen Lehrbegriffe drohten, theils von dem Judenthume, theils von der orientalischen Emanationsphilosophie herkamen. Diese erzeugte schon gegen das Ende der vorigen Periode die vielen Lehrsysteme der Gnostiker, welche durch ihre Speculationen, wenn sie sich allgemein verbreitet hätten, das Christenthum um allen Verstand gebracht haben würden. Mit dem Judenthume standen aber alle diejenigen in einer nähern oder fernern Verbindung, welche dem Christenthume keine eigenthümlichen Dogmen lassen, sondern dasselbe auf den einfachen Rationalismus des A. T. zurückführen wollten. Dagegen erhob sich unter den Montanisten eine Parthey, welche das Christenthum nicht auf das Judenthum zurückführen, sondern weiter führen wollten, indem sie dasselbe nur für den Anfang oder ersten Keim einer ganz vollkommenen Religion betrachteten. Ausserdem wurden auch Versuche gemacht, irrige Lehrsätze der griechischen und römischen Philosophie mit dem Christenthume zu verbinden, wie von Hermogenes und andern gleich gesinnten geschehen ist. Da es nunmehr aber eine katholische Kirche gab, deren Mitglieder sich Katholiker oder katholische Christen nannten, so gab es jetzt auch Akatholiker, worunter alle diejenigen verstanden wurden, welche entweder nur ausser der Gemeinschaft der katholischen Kirche in einer eigenen kirchlichen Verbindung lebten, oder welche sich auch in einem oder in mehreren Stücken von dem katholischen Lehrbegriffe entfernten. Die Alten nannten

diese letztern insonderheit αἱρετικοὶ Häretiker und die Lateiner bezeichneten sie mit dem Ausdrücke *Reher*, welcher Name daher seinen Ursprung hat, daß im zwölften Jahrhundert in das Abendland Manichäer und Paulicianer aus der gegenwärtigen Halbinsel Krimm kamen, welche man damals *Ehazaria* oder *Gazaria* nannte, und daß man diese Häretiker nun nach dem Lande ihrer Herkunft *Gazari* oder *Ehazari*, *Cathari* hieß, und weil sie sich stark verbreiteten und in viele kleinere Secten gespalten, so wurde endlich das deutsche Wort *Reher* auf alle diejenigen übertragen, welche von dem katholischen Lehrbegriffe abwichen.

### S. 49.

#### Der Gnosticismus.

Lange vor Christi Zeit herrschten schon im Orient gewisse allgemeine philosophische Ideen über Gott, über das Geisterreich, über die Weltentstehung und über andere übersinnliche Gegenstände; und diese zusammen genommen nennt man die alte orientalische Philosophie. In dem Alterthume selbst hatte man sie aber, weil sie vieles enthielt, was die gemeine empirische Erkenntniß übertraf, vorzugsweise die *Erkenntniß*, ἡ γνῶσις, genannt. Freylich war auch manches in ihr enthalten, was man eher eine Unkenntniß hätte nennen sollen, weshalb der Apostel Paulus nicht unrecht that, wenn er sie eine fälschlich genannte Erkenntniß, (ψευδὺς γνῶσις, 1. Tim. VI, 20.) geheißen hat. Schon längst vor dem Beginn des christlichen Zeitalters war also diese Philosophie vorhanden; aber im ersten, zweyten und dritten christlichen Jahrhunderte wurde sie erst recht bekannt, und verbreitete sich auch in andern Ländern, wodurch sie jedoch durch Bymischung mancher anderer Ideen in ihrem Wesen merklich verändert wurde. Sie trat nämlich bald in einem jüdischen, bald in einem heidnischen, bald in einem christlichen Gewande auf; daher es auch kommt, daß man vom zweyten Jahrhundert an, in welchem es gewöhnlich wurde, die Anhänger dieser Philoso-

Die Gnostiker zu nennen, sowohl von heidnischen, als jüdischen und christlichen Gnostikern sprechen kann. Die heidnischen hielten sich entweder bloß allein an diese Gnosis, oder vermischten sie mit griechischen Philosophemen; die jüdischen brachten sie mit jüdischen Ideen in Verbindung, und daraus ist im Fortgange der Zeit die sogenannte rabbinistische Philosophie entstanden; die christlichen Gnostiker endlich theilten sich in drei Classen.

Die erste begriff diejenigen christlichen Theologen, welche zwar den christlichen Lehrbegriff in seiner apostolischen Reinheit und Unverfälschtheit zu erhalten, aber demselben eine höhere philosophische Darstellung zu geben suchten; zu welchem Behufe sie daher auch die alte orientalische Gnosis benützten, und sich deswegen, weil sie das Bessere, welches den Namen der *γνωσις* wahrhaft verdiente, daraus nahmen, die ächten oder wahren Gnostiker geheissen haben, wie z. E. Clemens Alexandrinus gethan hat.

Die andere Classe der christlichen Gnostiker begreift die häretischen Gnostiker, d. h. diejenigen, welche einen Mißbrauch von der *γνωσις* machten, und durch diese den christlichen Lehrbegriff mehr oder weniger verfälscht haben. Von den Grundsätzen und Meinungen dieser häretischen Gnostiker ist nun jedesmal die Rede, wenn man von dem Gnosticismus spricht; und eben so verstehen wir nach unserm gegenwärtigen Sprachgebrauch jederzeit bloß die häretischen Gnostiker, wenn von den Gnostikern die Rede ist.

Vgl. Münter, über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker. Anspach 1790. 8.

E. A. Lewald commentatio de doctrina gnostica. Heidelb. 1818.

Lücke, über das gnostische System, und was man neuerlich dafür gethan hat, in Schleiermacher's Zeitschrift. 2. St. 1820. 8.

Horn über die biblische Gnosis. Hannover 1805. 8.

Kleufer über die Natur und den Ursprung der Emanationstheorie der Cabbalisten. Riga 1786. 8.

## S. 50.

### Die Grundlehren des Gnosticismus.

Um die Übersicht und Beurtheilung der verschiedenen gnostischen Lehrsysteme zu erleichtern, wird es nöthig, vorher die allgemeinen Grundsätze kennen zu lernen, auf welchen die alte orientalische Gnosis beruhte. Das Fundament derselben war die Lehre von zweyen, einander entgegengesetzten, Grundwesen, aus welcher dann, mit Hülfe der Emanationstheorie, d. h. der Hypothese, daß alle, in der Welt vorhandenen, Dinge Ausflüsse oder Emanationen (*απορροιαί*) aus den beyden Grundwesen wären, eine Reihe speculativer Sätze entwickelt wurde, die, nachdem man sie noch mit einigen Lehrern der alexandrinisch-platonischen Philosophie vermischt hatte, in folgendem Wesentlichen bestanden:

„Es existirt von Ewigkeit her ein höchstes, durchaus gutes und allvollkommenstes, durch keine endlichen Prädicate denkbare, dem menschlichen Geiste ganz ungreifliches Wesen. Es wohnt in dem *πληρωμα* Lichtreiche, oder Lichtmeer, oder Lichtraum. Mit ihm coexistirt von Ewigkeit her die Materie, d. h. der unvollkommene ungeordnete und chaotische Urstoff der sinnlichen oder sichtbaren Welt, welche als die Urquelle alles Bösen anzusehen ist. Das höchste göttliche Wesen hat aus sich selbst mittelst einer Emanation eine gewisse Anzahl zwar nicht persönlich selbstständiger, aber doch freywirkender geistiger Kräfte oder Intelligenzen von grosser Vollkommenheit hervorgebracht, aus welchen auf gleiche Art andere an Vollkommenheit sich abstufende geistige Kräfte oder Intelligenzen ausgeflossen sind. Sie heissen *αἰώνες*, Aionen. Aus dem andern

„Grundwesen flossen auch Substanzen und Monen aus,  
 „welche aber böse sind. Die sichtbare sinnliche Welt ist  
 „nicht ein Werk des guten Grundwesens oder des höchsten  
 „Gottes, sondern das Werk eines unvollkommenen Monen,  
 „welcher, theils wegen seiner eigenen Unvollkommenheit,  
 „theils wegen der schlechten Beschaffenheit der Materie  
 „nichts vollkommen Gutes schaffen konnte. Dieser die  
 „Welt aus der Materie bauende unvollkommene Mon  
 „heißt *δημιουργος*, Weltbaumeister. Daher kommt das  
 „viele Böse in der Welt. Dazu kommt noch, daß sich  
 „die sämtlichen unvollkommenen Intelligenzen oder Mo-  
 „nen dem Willen des höchsten Grundwesens widersetzen  
 „und allerley Unordnungen auf der Welt angerichtet ha-  
 „ben. — Der Mensch hat, außer seinem Körper, eine  
 „doppelte Seele, eine sinnliche oder thierische,  
 „*ψυχη*; und eine vernünftige, *νους*, *πνευμα*;  
 „die sinnliche ist ihm von dem Welterschöpfer eingepflanzt;  
 „die vernünftige aber von dem guten Grundwesen er-  
 „theilt, damit er mit Hülfe derselben sich selbst, die  
 „Welt und die Materie beherrschen, und sich der Ge-  
 „walt der niedern Intelligenzen oder Monen entziehen  
 „könne. Thut er das, d. h. handelt er nicht nach den  
 „Trieben der Sinnlichkeit, sondern nach dem Gebote der  
 „Vernunft; sucht er durch anhaltende Beschäftigung mit  
 „unsichtbaren geistigen Gegenständen, und durch En-  
 „steigung des Körpers sich von der Gewalt der bösen  
 „Masse, die in seine Natur gekommen ist, immermehr  
 „zu befreien, und die Seele allmählig von ihrem Ein-  
 „flusse ganz unabhängig zu machen: so erhebt er sich da-  
 „durch zur Vollkommenheit und reinen Glückseligkeit, nä-  
 „hert sich dem guten Grundwesen, und fließt endlich,  
 „nach seinem geistigen Wesen betrachtet, wieder in das-  
 „selbe zurück; derjenige aber, welcher dieß nicht thut,  
 „versinkt immer tiefer in den Schlamm der Materie,  
 „d. h. er sinkt immermehr in geistige und sittliche Un-  
 „vollkommenheit.“



Horn über die biblische Gnosis. Hannover 1805. 8.

Kleufer über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre der Cabbalisten. Riga 1786. 8.

### S. 50.

#### Die Grundlehren des Gnosticismus.

Um die Übersicht und Beurtheilung der verschiedenen gnostischen Lehrsysteme zu erleichtern, wird es nöthig, vorher allgemeinen Grundsätze kennen zu lernen, auf welchen die orientalische Gnosis beruht. Das Fundament derselben ist die Lehre von zweyen, einander entgegengesetzten, Grundwesen, aus welcher dann, mit Hülfe der Emanationstheorie, h. der Hypothese, daß alle, in der Welt vorhandenen, Dämonen, Flüsse oder Emanationen (*απορροιαί*) aus den beiden Grundwesen wären, eine Reihe speculativer Sätze entwickelt wurde, die, nachdem man sie noch mit einigen Lehrern der alexandrinisch-platonischen Philosophie vermischt hatte, in folgendem Wesentlichen bestanden:

„Es existirt von Ewigkeit her ein höchstes, durchaus  
 „tes und allvollkommenstes, durch keine endlichen Pro-  
 „prietäten denkbare, dem menschlichen Geiste ganz un-  
 „greifliches Wesen. Es wohnt in dem *πληρωμα* Ei-  
 „reiche, oder Lichtmeer, oder Lichtraum. Mit ihm co-  
 „existirt von Ewigkeit her die Materie, d. h. der un-  
 „geordnete ungeordnete und chaotische Urstoff der sin-  
 „lichen oder sichtbaren Welt, welche als die Urquelle  
 „alles Bösen anzusehen ist. Das höchste göttliche We-  
 „sen hat aus sich selbst mittelst einer Emanation eine ge-  
 „wisse Anzahl zwar nicht persönlich selbstständiger, a-  
 „ber doch freywirkender geistiger Kräfte oder Intelligen-  
 „zen von grosser Vollkommenheit hervorgebracht, aus wel-  
 „chen auf gleiche Art andere an Vollkommenheit sich  
 „erhebende geistige Kräfte oder Intelligenzen ausgeflo-  
 „ssen sind. Sie heissen *αἰώνες*, Äonen. Aus dem and

„Grundwesen flossen auch Substanzen und Atonen aus,  
 „welche aber böse sind. Die sichtbare sinnliche Welt ist  
 „nicht ein Werk des guten Grundwesens oder des höchsten  
 „Gottes, sondern das Werk eines unvollkommenen Atons,  
 „welcher, theils wegen seiner eigenen Unvollkommenheit,  
 „theils wegen der schlechten Beschaffenheit der Materie  
 „nichts vollkommen Gutes schaffen konnte. Dieser die  
 „Welt aus der Materie bauende unvollkommene Aton  
 „heißt *δημιουργος*, Weltbaumeister. Daher kommt das  
 „viele Böse in der Welt. Dazu kommt noch, daß sich  
 „die sämtlichen unvollkommenen Intelligenzen oder Ato-  
 „nen dem Willen des höchsten Grundwesens widersetzen  
 „und allerley Unordnungen auf der Welt angerichtet ha-  
 „ben. — Der Mensch hat, außer seinem Körper, eine  
 „doppelte Seele, eine sinnliche oder thierische,  
 „*ψυχη*; und eine vernünftige, *υψς, πνευμα*;  
 „die sinnliche ist ihm von dem Welterschöpfer eingepflanzt;  
 „die vernünftige aber von dem guten Grundwesen er-  
 „theilt, damit er mit Hülfe derselben sich selbst, die  
 „Welt und die Materie beherrschen, und sich der Ge-  
 „walt der niedern Intelligenzen oder Atonen entziehen  
 „könne. Thut er das, d. h. handelt er nicht nach den  
 „Trieben der Sinnlichkeit, sondern nach dem Gebote der  
 „Vernunft; sucht er durch anhaltende Beschäftigung mit  
 „unsichtbaren geistigen Gegenständen, und durch En-  
 „steigung des Körpers sich von der Gewalt der bösen  
 „Masse, die in seine Natur gekommen ist, immermehr  
 „zu befreien, und die Seele allmählig von ihrem Ein-  
 „flusse ganz unabhängig zu machen: so erhebt er sich da-  
 „durch zur Vollkommenheit und reinen Glückseligkeit, nä-  
 „hert sich dem guten Grundwesen, und fließt endlich,  
 „nach seinem geistigen Wesen betrachtet, wieder in das  
 „selbe zurück; derjenige aber, welcher dieß nicht thut,  
 „versinkt immer tiefer in den Schlamm der Materie,  
 „d. h. er sinkt immermehr in geistige und sittliche Un-  
 „vollkommenheit.“

## §. 51.

## Schlüssel zum Gnosticismus.

Ger oft sind die Lehmeinungen der Gnostiker als völlig grundlose Träumereien verachtet worden; allein das sind sie doch nicht, wenn man sie gleich für grundlose Speculationen halten muß. Die alte, im Orient herrschend gewesene Lichttheologie mußte im strengen Anblick der körperlichen Welt nothwendigweise auf die Annahme von zwei Grundwesen Licht und Finsterniß, führen, die in den strengsten Gegensatz gestellt wurden. Das Lichtwesen dachte man sich als den Subgriff und Ursprung aller Vollkommenheiten, lauter Kraft und Leben; die Finsterniß als den Subgriff und Ursprung aller Unvollkommenheiten ohne Bewegung und Leben. Da man sich die Entstehung der Dinge nach dem Analogen des Lichts, aus welchem stärkere oder schwächere Strahlen auf längere oder kürzere Ferne ausführen, nur als ein Ausströmen oder Emaniren aus den beiden Grundwesen denken konnte, so stellte man sich also die Welt als eine unübersehbare zusammenhängende Reihe von Strömungen in fortlaufender und wieder zurückkehrender Richtung, oder als einen Kreislauf von Strömungen aus einer Urquelle und wieder auf die Urquelle zurück, vor. Diesemnach mußte alles Einzige in der Welt als ein Ausfluß desjenigen Urwesens angesehen werden, zu welchem es nach seinen guten oder bösen Eigenschaften gehört.

Da nun aber die Welt so viele Abstufungen der Dinge, sowohl in Ansehung der Quantität als auch der Qualität zeigte, so konnte man nicht für jedes Einzelne einen unmittelbaren Ausfluß aus dem Urwesen halten, denn sonst müßte sich alles in seinem Wesen und in den Eigenschaften gleich seyn.

Man nahm daher an, daß zwar alles, was zur intelligiblen Welt gehört, aus dem Lichturwesen ausströme, aber eines durch das andere. Auf diese Weise bildete sich also von dem Lichturwesen aus eine Reihe von Strömungen, die zwar aus Einer Urquelle abfließen, aber eine aus der andern. Weil

um die Erfahrung lehrt, daß Strahlen von ihrer Kraft in dem dem Grade verlieren, in welchem sie sich von dem Lichte entfernen, so mußte man natürlicher Weise auch annehmen, daß die aus dem Lichturwesen abfließenden Strömungen in gleichem Grade von der Vollkommenheit des Urwesens verlieren, in welchem sie sich von dem Lichte des Urwesens entfernen, und daß also aufwärts gegangen eine Strömung immer höher, vollkommener und dem Urwesen ähnlicher ist, als die andere. Diese Strömungen hielt man nun für logische Wesen, d. h. für geistige Kräfte, die zwar frey wirken können, aber die von dem Lichturwesen abgerissene persönliche Selbstständigkeit haben. Man hielt sie zwar für sich individualisirende, aber nicht für individualisirte Entfaltungen der göttlichen Urkraft, wie Menander falsch sagt. Man nannte sie *δυνάμεις*, Kräfte, oder *ενεργεῖαι*, Wirksamkeiten, am gewöhnlichsten *αἰῶνες*. Der unmittelbar aus dem Urwesen ausgeflossene Mon war der erste und vollkommenste; die übrigen nahmen dem Grade der Entfernung von dem Lichturwesen nach, immermehr an Vollkommenheit ab; denn alles bisher Gesagte ist nur allein von der intelligiblen Welt zu verstehen, die in ihrer Reinheit und Abgeschlossenheit im *πληρωμα*, Lichtraum enthalten ist. Alles, was körperlich und sinnlich ist, gehört so wenig zu dieser intelligiblen Welt, daß es vielmehr derselben geradezu entgegen steht. Denn die Körper- und Sinnenwelt hat eine andere Quelle des Ursprungs, daher auch kein Gnostiker lehrte, daß das gute Grundwesen die Welt sey.

Im Ganzen philosophirten die Gnostiker über die Entstehung der Körperwelt eben so, wie über die der intellectuellen Welt. Sie ist auch eine Reihe von Emanationen, Ausströmungen, aus dem materiellen Grundwesen, aus der *ύλη*. Dieses materielle Grundwesen dachte man sich als die dichteste Finsterniß, als das Böse; böse war daher auch Alles, was eine materielle oder körperliche Natur hat. Aus diesem Grunde nahmen die Gnostiker mit dem Menschen, welcher ein geistiges und körperliches Wesen zugleich ist, eine Theilung vor; den Geist des Menschen erklärten sie für einen; aber freylich in ferner

## Zweite Periode.

23

### §. 53.

#### Saturninus.

aus, ein geborner Syrier, lebte und verbrachte  
der dem Kaiser Hadrian vom J. 124. an,  
Stadt Antiochien. Er lehrte folgendes:

Re, aber unbekannte, Gott hat aus sich selbst  
Intelligenzen oder Engel erschaffen. Die sieben  
den von denselben bildeten dann aus der Materie  
und die Menschen. Nur eine sinnliche Seele  
e aber den Menschen gegeben; die vernünftige  
ihnen erst der höchste Gott. Weil nun durch  
Beschenk Gottes die Menschen gut geworden wa-  
hat das wirkende Princip der Materie, der  
, auch Menschen erschaffen, und ihnen eine,  
liche, Seele gegeben. Auf diese Weise waren  
ey Gattungen von Menschen vorhanden, eine  
b eine böse. Einer der sieben Welterschöpfer war  
ah, der Gott der Juden, welcher nebst dem  
die Menschen verführt hat. Um nun die Herr-  
er Welterschöpfer, inögesammt und die Herrschaft  
aus zu zerstören, und die guten Menschen zu  
sten Gott zu führen, sey Christus, Gottessohn, in die  
andt worden, aber nicht mit einem wahren, sondern  
einem Scheinkörper. Eine wirkliche Auferste-  
r Todten ist nicht zu erwarten, sondern es ist  
lesem biblischen Ausdrucke nur die Rückkehr der  
der guten Menschen in das göttliche Wesen  
das *πληρωμα* verstanden.

### §. 54.

#### Basilides.

ee, aus Alexandrien in Ägypten gebürtig, ein  
Saturninus, sammelte sich um die nämliche

Zeit sowohl in Ägypten als in Persien seine Anhänger, die bis in das vierte Jahrhundert fortgedauert haben.

In der Sprache seiner Lehrlinge, die eine Mischung von alexandrinischer, griechischer und kabbalistischer Theosophie gab, gab Irenäus und Clement von Alexandria nicht ganz miteinander einig; sie waren aber höchst wahrscheinlich folgende:

„Aus dem höchsten Wesen gab durch Emanation sieben  
 „große Sphären hervorgegangen, nämlich die Sphären:  
 „Verstand, Welt, Klingheit, Weisheit, Macht,  
 „Friede und Gerechtigkeit. Die sechs Sphären,  
 „Weisheit und Macht, gaben die erste Gebirg  
 „ung von Engeln oder Cherubim; diese gaben wieder  
 „eine andere Classe, und so ging denn die Production  
 „fort, bis 365 Classen von geistigen Kräften oder En-  
 „geln, die immer weniger Vollkommenheit hatten, vor-  
 „handen waren. Eben so viele Himmel waren auch  
 „für sie vorhanden, und über sie alle war ein mächtiger  
 „Herr geist, welchen Basilides Abrarad nannte,  
 „welches Wort nach der Zahlbedeutung der griechischen  
 „Buchstaben die Zahl 365 ausdrückt.

Daraus läßt sich nun vermuthen, daß dieser Name nur ein symbolisches Zeichen seyn sollte, um diesen Herrscher der Engelnwelt zu bezeichnen.

„Die Engel von der letzten oder untersten Classe erban-  
 „ten dann aus der, von Ewigkeit her vorhandenen,  
 „Materie die Welt, jedoch nach dem Bilde, welches ih-  
 „nen der Hohen Weisheit vorgelegt hatte. Ferner bil-  
 „deten sie den ersten Menschen, und zwar nach dem  
 „Bilde des himmlischen Menschen, welches sie ebenfalls  
 „von den Hohen erhalten hatten. Sie gaben dem Men-  
 „schen nur eine sinnliche Seele; der höchste Gott that aber  
 „noch eine vernünftige hinzu. Hierauf theilten sich die  
 „Weltherrscher in die Herrschaft der Welt, wobei der  
 „Vornehmste unter ihnen die Regierung über das jüdische

„Volk bekam. Dieser ist der Jehovah oder der Gott:  
 „der Juden; welcher sehr viel Unheil anrichtete. Um  
 „nun allem Elende, in welches die Menschen nach und  
 „nach gerathen waren, abzuhelfen, sandte der höchste  
 „Gott den höchsten Monarchen oder Verstand, d. h. Chri-  
 „stum in die Welt, der von einem Menschen nur die  
 „äußere Bildung und Gestalt annahm, die er nach Be-  
 „lieben verändern konnte. Seine Bestimmung war, die Men-  
 „schen von der Gewalt des Welterschöpfers zu erlösen, und  
 „zur Erkenntniß des höchsten Gottes zu führen. Darüber  
 „aufgebracht, reizte der Judenthums Gott sein Volk, die Juden  
 „auf, daß sie ihn zum Kreuzestode verurtheilten; aber  
 „statt seiner wurde Simon von Cyrene, welchem er  
 „seine Gestalt gegeben hatte, gekreuzigt. Er selbst schwang  
 „sich in die höhern Regionen zu Gott auf, wohin auch  
 „die Seelen aller Menschen, die seiner Lehre folgen,  
 „geführt werden. Die Seelen der übrigen Menschen  
 „wandern in andere Körper, und endlich gehen alle  
 „Körper zu der Materie, woraus sie entstanden sind,  
 „zurück.“

Dieses Lehrsystem ist also zusammengesetzt:

- 1) aus der Lehre des Gnosticismus von zwey Grundwesen;
- 2) aus der christlichen Lehre von Christus, dem Erlöser der Welt und der Menschen;
- 3) aus der cabbalistischen Lehre von dem himmlischen Menschen, und
- 4) aus Sätzen der ägyptischen Astronomie und Astrologie, woher nach Analogie des Wochencyclus die sieben obersten Monen, und nach der Zahl der Tage eines ägyptischen Jahres die 365 Classen von erschaffenen Engeln kommen.

Vgl. Einleitung zu der dritten hundertjährigen Jubelfeyer  
 3 Reformationstages nebst einem Versuch, über die Gem-

men der Alten, mit dem Abraras Bild. Erstes Stück. Von J. J. Dellermann. Berlin 1817. 8. S. 11 — 28.

### §. 55.

#### Carpocrates.

Carpocrates, auch ein Alexandriner und unter Hadrian lebend, stiftete unmittelbarer und mittelbarer Weise in Aegypten, Rom und auf der Insel Cephalonia eine Secte, die unter dem Namen der Carpocratianer bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts fortgebauert, und sich durch ihren moralischen Libertinismus allgemein verhaßt gemacht hat. Über seine Lehrsätze, auf welche mehr als bey den übrigen Gnostikern platonische Ideen Einfluß gehabt zu haben scheinen, haben uns die Alten sehr unvollständige Nachrichten hinterlassen. Es läßt sich nur im Allgemeinen angeben, daß er auch von der Annahme zweyer Grundwesen, des höchsten Gottes und der Materie, ausging, eine Reihe aus dem guten Grundwesen emanirter Aonen statuirte, und die Welt durch Engel erschaffen worden seyn ließ, welche Weltgeschöpfer die Erkenntniß und Verehrung des höchsten Gottes verhindert hätten. Christum hielt er, dem Auffern nach, für einen wahren Menschen und einen leiblichen Sohn des Josephs; er legt ihm aber eine Seele bey, welche vor den übrigen Menschenseelen große Vorzüge gehabt hätte, indem sie sich nicht nur in ihrer Präexistenz vollkommen rein und unbefleckt erhalten hätte, sondern auch in ihrer körperlichen Umhüllung auf Erden dem höchsten Gott, mit Verschmähung der Weltgeschöpfer, unwandelbar treu geblieben wäre.

Zur Belohnung dafür ward aber auch auf sie eine höhere Kraft, wahrscheinlich einer der Aonen, herabgelassen. In dieser Qualität hat denn Jesus auch den übrigen Menschen Anleitung gegeben, wie sie sich von der Verehrung der Weltgeschöpfer zu dem wahren Gott erheben sollten. Dieses Lehrsystem ist also zusammengesetzt:



- 1) aus der Lehre der Gnosis von zweyen Grundwesen;
- 2) aus der christlichen Lehre von Christus, dem Erlöser der Menschen; und
- 3) aus der Lehre einer gewissen Partey unter den Nazäern oder Ebioniten, daß Jesus ein leiblicher Sohn Josephs war, weshalb er denn keinen Scheinkörper, wie die übrigen Gnostiker lehrten, gehabt haben kann.

## §. 56.

## Valentinus.

Valentinus, ein Ägyptier, lebte und lehrte unter Hadrian und Antoninus Pius und sammelte sich in Egypten, zu Rom und auf der Insel Cypern, die zahlreichste unter allen gnostischen Parteien, die sich auch bis ins vierte Jahrhundert erhalten hat. Seine Meynungen flossen, wie die aller Gnostiker, überhaupt aus orientalischen, alexandrinischen und platonischen Philosophemen; zugleich scheint aber auch die Dichterphilosophie der Griechen, und in einigen Puncten auch die Kabbala auf seine Lehrsätze Einfluß gehabt zu haben. Sie sind folgende:

„ Sowohl in der intelligiblen als in der materiellen Welt  
 „ ist alles durch Zusammenwirkung männlicher und weib-  
 „ licher Kraft, oder durch vollkommene und unvollkommene  
 „ Zeugung geworden. Zwey ewige Urkräfte, zwey No-  
 „ men oder Intelligenzen, eine männliche, *αγεννητος*,  
 „ der Ungeborne oder, wie ihn Valentin auch nennt,  
 „ *πρωον*, der Vorherdaseyende, der Allerste, oder *προ-*  
 „ *πατωρ*, der Urvater, oder *προαρχη*, der Urfang, oder  
 „ *βυθος*, die Tiefe, und eine weibliche, *εννοια*, die  
 „ Denkkraft, sind der Grund von Allem und der ewig  
 „ unbegreifliche Gott. Von diesen sind zwey andere kräf-  
 „ te erzeugt worden, nämlich der männliche *Νον*, *υς*  
 „ Verstand, und der weibliche, *αληθεια*, Wahrheit.  
 „ Dieser *Νον υς* ist vermittelst der mit ihm zusammen-



„Hon, *Θελπος* keinen Antheil nahm, einen weiblichen  
 „Hon, Namens *Αχamoθ*, *ΗΝΘΗ* oder *ενθυμησις*,  
 „die Begierde, gebor. Dieser mußte aber deswegen um  
 „so unvollkommener werden, so daß er nach seiner Ge-  
 „burt in die gestaltlose finstere Materie fiel. Der Hon  
 „Christus theilte ihm aber einen Funken Lichts mit, wo-  
 „durch er gereizt wurde, sich dem *πληρωμα* zu nä-  
 „hern. Indessen erreichte er seinen Endzweck nicht, weil  
 „ihn der Hon *ος* abhielt. Darüber gerieth diese  
 „Intelligenz in große innere Bewegungen, und diese  
 „brachten in die todte Materie, worin sie wohnte, Be-  
 „wegung und Leben. Die Materie sonderte sich nämlich  
 „ab in das feine materielle, *το ψυχικον*, und in das  
 „grobe materielle, *το υλικον*, und beides erhielt Gestalt  
 „und Form. Zugleich gebor über die *Αχamoθ*, da-  
 „her der Hon Christus zu ihr der Hon Jesus gesandt und sie  
 „von den diesen begleitenden Engeln empfangen hatte, ei-  
 „ne dritte Art von Substanz, eine geistige, *πνευματι-*  
 „*κη σια*. Darauf brachte sie den Demiurg oder Welt-  
 „schöpfer, aber nur aus dem feinen materiellen Stoffe,  
 „hervor. Dieser Demiurg ist der *Ιεσους*, oder  
 „Gott der Juden; er erbaute die Welt aus dem groben  
 „materiellen Stoff, *το υλικον*; die sieben Himmel aber,  
 „von welchen er den obersten zu seinem Sitze wählte,  
 „aus dem fein materiellen Stoff, *το ψυχικον*. Er  
 „schuf die bösen Engel, deren Vornehmster der *κοσμο-*  
 „*κρατωρ* Weltbeherrscher oder Satan ist, und in der  
 „Luft wohnt. Alles dieß that der Demiurg mit Be-  
 „wirkung seiner weiblichen Mutterkraft, der *Αχamoθ*.  
 „Endlich schuf er auch den Menschen; den Körper gab  
 „er ihm aus dem Grobmateriellen, die sinnliche Seele,  
 „*ψυχη*, aus dem Feinmateriellen, und seine Mutter  
 „fügte noch aus dem geistigen Stoffe, *πνευματικη υλη*,  
 „die vernünftige Seele oder den Geist, *πνευμα*,  
 „hinzu.“

„Indessen wollte der Demirg für den höchsten G  
 „angehoben seyn, und er erreichte diese Absicht durch  
 „Propheten, welche er von Zeit zu Zeit zu dem hebr  
 „schen Volk sandte. Das nämliche thaten noch and  
 „Reisen seiner Art unter andern Völkern und dadu  
 „rüberstand bey dem menschlichen Geschlecht nicht allein  
 „Mangel der wahren Erkenntniß Gottes, sondern a  
 „ein laßhaftes Einsehen.“

„Um diesem Uebel zu steuern, begab sich der g  
 „Christus aus dem *πλῆρωμα* herab, nahm einen  
 „von überhöhen Körper an und ging durch den Leib  
 „Maria, wie Wasser durch einen Canal fließt. I  
 „seiner Last vereinigete sich noch mit ihm der Son  
 „ne, daher er im N. T. gewöhnlich den Namen Je  
 „Christus führt. Der Demirg Jesu, dessen g  
 „höchste Kräfte unter den Tugenden durch ihn geführ  
 „wurde, brachte ihn aber an das Kreuz. Indessen tr  
 „ten sich vorher die beiden Söhne, Christus und Je  
 „sus, den Körper, der auch zur Zeit der jüdischen  
 „Seele geübet wurde. Dergleichen Seelen der M  
 „schen, welche der Schriftsteller Christ nennt, gelan  
 „gen zu einer höhern Stufe in die Nähe des Himmels  
 „da es aber nicht thut, werden vernichtet.“

Es reich nicht Etwas zu bestimmten Erklärungen  
 willkürlichen Aussagen ist, so ist es doch keineswegs  
 um ist die sorgfältigsten Untersuchungen und Gen begründet  
 zu machen, daß Wissenschaft eine natürliche und weis  
 Straß immer gekennzeichnet. Diese Untersuchungen, daher  
 Lehrsatz, gingen so lang fort, bis daß in der jüngsten  
 keine Schriftausstrahlung mehr war, sondern ist ein Zeichen  
 auswärts und zu immer größerer Entfernung, steht. Die G  
 davon war die, daß die letzte Untersuchung oder das k  
 Fortschritt, und zwar, weil gewöhnlich auch das Weib  
 schwächere Theil ist, der weibliche Theil davon in Berühr  
 mit der Natur kam. Dadurch wurde ein Reiz erzeugt

als eines Theils von dem guten und andern Theils von dem bösen Grundwesen abstammte; jedoch war es diesem letztern mehr verwandt, als jenem. Deswegen wurde es nun von dem Lichtraum zurück und in die Gemeinschaft mit der Materie gewiesen. Belebt war sie nun einmal, und ihr Leben gab auch der todten Materie Leben. Dadurch sonderte sich von der Grundstoff der Welt in seine drey besondern Arten ab, und es war nur noch ein Baumeister nöthig, um die Welt zu bauen. Auch für diesen sorgte Valentinus, indem er, wie alle Gnostiker, dem Jehovah der Juden dieses Geschlecht anwies.

## S. 57.

## Ptolomäus und Heracleon.

In einer eigenthümlichen Gestalt erscheint die *γνώσις* bey Ptolomäus, Heracleon, Cerdon und Marcion, welche zwischen dem bösen und guten Grundwesen noch ein Mittelwesen annahmen, das zwar unvollkommener als der höchste Gott, aber doch besser als die Materie sey. Bey Ptolomäus, einem Zeitgenossen des Valentinus, findet sich diese Meynung am ersten. Das Mittelwesen, sagt er, habe die Welt erschaffen, und das mosaische Gesetz gegeben; vollkommener als dieser Welterschöpfer war aber Jesus Christus, welcher auf Erden die Bestimmung hatte, den Mängeln des mosaischen Gesetzes abzuhelpen. In der nämlichen Zeit breitete Heracleon fast die nämliche Meynung in Rom aus; er nahm auch einen höchsten Gott, einen Satan, als das entgegenstehende böse Princip, einen Demiurg, der die Welt erschaffen und das mosaische Gesetz gegeben habe, und einen Christus an, der noch ein höheres Wesen als der Welterschöpfer sey. Außerdem nahm er auch die zoroastrische Lehre von drey Menschengattungen in Schutz.

men der Alten, mit dem Abraras Bilde. Erstes Stück. V.  
J. J. Dellermann. Berlin 1817. 8. S. 11 — 28.

### S. 55.

#### Carpocrates.

Carpocrates, auch ein Alexandriner und unter Ptolemäus lebend, stiftete unmittelbar und mittelbarer Weise in Ägypten, Rom und auf der Insel Cephalaonia eine Secte, unter dem Namen der Carpocratianer bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts fortgebauert, und sich durch ihren moralischen Libertinismus allgemein verhaßt gemacht. Über seine Lehrsätze, auf welche mehr als bey den übrigen Gnostikern platonische Ideen Einfluß gehabt zu haben scheinen, haben die Alten sehr unvollständige Nachrichten hinterlassen. läßt sich nur im Allgemeinen angeben, daß er auch von der Annahme zweyer Grundwesen, des höchsten Gottes und der Materie, ausging, eine Reihe aus dem guten Grundwesen emanirter Monen statuirte, und die Welt durch Engel erschaffen worden seyn ließ, welche Weltgeschöpfer die Erkenntniß und Verehrung des höchsten Gottes verhindert hätten. Christum hielt er, dem Aeußern nach, für einen wahren Menschen und einen leiblichen Sohn des Josephs; er legt ihm aber eine Gebieterin bey, welche vor den übrigen Menschenseelen große Vorzüge gehabt hätte, indem sie sich nicht nur in ihrer Präexistenz vollkommen rein und unbefleckt erhalten hätte, sondern auch in ihrer körperlichen Umhüllung auf Erden dem höchsten Gott, der Verschmähung der Weltgeschöpfer, unwandelbar treu geblieben wäre.

Zur Belohnung dafür ward aber auch auf sie eine höchste Kraft, wahrscheinlich einer der Monen, herabgelassen. In dieser Qualität hat denn Jesus auch den übrigen Menschen Anleitung gegeben, wie sie sich von der Verehrung der Weltgeschöpfer zu dem wahren Gott erheben sollten. Dieses Lehrsystem ist also zusammengesetzt:

- 1) aus der Lehre der Gnosis von zweyen Grundwesen;
- 2) aus der christlichen Lehre von Christus, dem Erlöser der Menschen; und
- 3) aus der Lehre einer gewissen Parthey unter den Nazäern oder Ebioniten, daß Jesus ein leiblicher Sohn Josephs war, weshalb er denn keinen Scheinkörper, wie die übrigen Gnostiker lehrten, gehabt haben kann.

§. 56.

Valentinus.

Valentinus, ein Ägyptier, lebte und lehrte unter Hadrian und Antoninus Pius und sammelte sich in Egypten, zu Rom und auf der Insel Cypern, die zahlreichste unter allen gnostischen Parteien, die sich auch bis ins vierte Jahrhundert erhalten hat. Seine Meynungen flossen, wie die aller Gnostiker, überhaupt aus orientalischen, alexandrinischen und platonischen Philosophemen; zugleich scheint aber auch die Dichterphilosophie der Griechen, und in einigen Puncten auch die Kabbala auf seine Lehrsätze Einfluß gehabt zu haben. Sie sind folgende:

„Sowohl in der intelligiblen als in der materiellen Welt  
 „ist alles durch Zusammenwirkung männlicher und weiblicher Kraft, oder durch vollkommene und unvollkommene Zeugung geworden. Zwey ewige Urkräfte, zwey Monen oder Intelligenzen, eine männliche, *αγενητος*, der Ungeborne oder, wie ihn Valentin auch nennt, *πρωον*, der Vorherdaseyende, der Allerste, oder *πρωπατωρ*, der Urbater, oder *πρωαρχη*, der Uranfang, oder *Βυθος*, die Tiefe, und eine weibliche, *εννοια*, die Denkkraft, sind der Grund von Allem und der ewig unbegreifliche Gott. Von diesen sind zwey andere Kräfte erzeugt worden, nämlich der männliche Mon, *υσ* Verstand, und der weibliche, *αληθεια*, Wahrheit. Dieser Mon *υσ* ist vermittelt der mit ihm zusammen-

„wirkenden αληθεία der Vater und Anfang alles u  
 „her Entstandenen. Beide zeugten die Äonen λόγος  
 „λόγος, männlichen, und Leben ζωή, weiblichen  
 „schlecht. Diese zeugten das Äonenpaar ανθρωπος  
 „Mensch, und εκκλησία, Kirche. Diese acht Äo-  
 „nen sind nun die Wurzel und der Grund, ὑπόστασις, aller  
 „ge. Denn die Äonen λόγος und ζωή brachten wieder  
 „andere Äonenpaare hervor; und so auch die Äo-  
 „nen ανθρωπος und εκκλησία sechs andere Paare. In  
 „gesammt dreyßig Äonen, die zur Hälfte männlichen und zur  
 „Hälfte weiblichen Geschlecht, und paarweise mit einan-  
 „der verbunden, in Ansehung ihrer Vollkommenheit aber  
 „ihrer Rangfolge immer geringer sind, füllen  
 „das πληρωμα oder den Reichthum aus, welches dem  
 „aus einer ογδοάς, Achtheit, aus einer δεκάδος, Zehn-  
 „heit, und aus einer δωδεκάδος, Zwölfsheit von Äonen:  
 „Intelligenzen besteht. Das letzte, also unvoll-  
 „kommenste Paar dieser Äonen ist der Θελητός, Fröhen-  
 „ge, und die σοφία, Weisheit. Verschieden von di-  
 „sen dreyßig Äonen sind vier andere, weil sie nicht mit m-  
 „ännlichen Äonen verbunden sind.“

„Der erste ist der όρος, der Grenzbewohner des π-  
 „ρωμα, der zweyte ist Christus, der dritte der he-  
 „ilige Geist und der vierte ist Jesus, welcher beständig  
 „einer Anzahl zugleich mit ihm hervorgebrachter G-  
 „estirten umgeben ist. Dieser Äon Jesus ist von allen Äonen  
 „im Reichthum gemeinschaftlich erzeugt; daher er auch in  
 „ihm die Namen anderer führt, z. B. des Christus,  
 „λόγος. Noch war außer dem πληρωμα nichts  
 „vorhanden als die todtte Materie, die in einem wilden  
 „Finsterniß bedeckten Chaos dalag. Die niedrigste u  
 „nützlichste Intelligenz, σοφία, war aber wegen ihrer  
 „fernen Unvollkommenheit voll der unbändigsten Leidens-  
 „chaften, von welchen getrieben sie nach einer unvollkon-  
 „nen Zeugung, indem der ihr zugeordnete männ-



„Non, Ζελητος keinen Antheil nahm, einen weiblichen  
 „Non, Namens Achamoth, ΗΜΠΗ oder ενδυμησις,  
 „die Begierde, gebar. Dieser mußte aber deswegen um  
 „so unvollkommener werden, so daß er nach seiner Ge-  
 „burt in die gestaltlose finstere Materie fiel. Der Non  
 „Christus theilte ihm aber einen Funken Lichts mit, wo-  
 „durch er gereizt wurde, sich dem πληρωμα zu nä-  
 „hern. Indessen erreichte er seinen Endzweck nicht, weil  
 „ihn der Non ορος abhielt. Darüber geriet diese  
 „Intelligenz in große innere Bewegungen, und diese  
 „brachten in die todte Materie, worin sie wohnte, Be-  
 „wegung und Leben. Die Materie sonderte sich nämlich  
 „ab in das feine materielle, το ψυχικον, und in das  
 „grobe materielle, το υλικον, und beydes erhielt Gestalt  
 „und Form. Zugleich gebar aber die Achamoth, da  
 „der Non Christus zu ihr den Non Jesus gesandt und sie  
 „von den diesen begleitenden Engeln empfangen hatte, ei-  
 „ne dritte Art von Substanz, eine geistige, πνευματι-  
 „κη ουσια. Darauf brachte sie den Demiurg oder Welt-  
 „schöpfer, aber nur aus dem feinen materiellen Stoffe,  
 „hervor. Dieser Demiurg ist der Jehovah, oder  
 „Gott der Juden; er erbaute die Welt aus dem groben  
 „materiellen Stoff, το υλικον; die sieben Himmel aber,  
 „von welchen er den obersten zu seinem Siege wählte,  
 „aus dem fein materiellen Stoff, το ψυχικον. Er  
 „schuf die bösen Engel, deren Vornehmster der κοσμο-  
 „κρατωρ Weltbeherrscher oder Satan ist, und in der  
 „Luft wohnt. Alles dieß that der Demiurg mit Bey-  
 „wirkung seiner weiblichen Mutterkraft, der Achamoth.  
 „Endlich schuf er auch den Menschen; den Körper gab  
 „er ihm aus dem Grobmateriellen, die sinnliche Seele,  
 „ψυχη, aus dem Feinmateriellen, und seine Mutter  
 „fügte noch aus dem geistigen Stoffe, πνευματικη υλη,  
 „die vernünftige Seele oder den Geist, πνευμα,  
 „hinzu.“

„Indessen wollte der Demirg nur den höchsten Gott  
 „angreifen sein, und er erregte diese Ströme durch die  
 „Furchten, welche er von Jahr zu Jahr zu dem hebräi-  
 „schen Volk sandte. Das männliche thut noch andere  
 „Dinge seiner Art unter andern Völkern und dadurch  
 „entsteht das dem menschlichen Geschlecht nicht allein der  
 „Mangel der wahren Erkenntnis Gottes, sondern auch  
 „ein kühnhaftes Einnehmen.“

„Um diesem Uebel zu steuern, begab sich der Hei-  
 „l. Christus aus dem Hades herab, nahm einen so-  
 „nen überirdischen Körper an und ging durch den Tod der  
 „Hölle, wie Wasser durch einen Canal fließt. Da  
 „seiner Laute vereinigte sich noch mit ihm der Heil. Ge-  
 „ist, daher er im N. T. gewöhnlich den Namen Jesu  
 „Christus führt. Der Demirg Jesus ist, dessen göt-  
 „liches Ansehen unter den Juden durch ihn gestärkt  
 „wurde, brachte ihn aber an das Kreuz. Indessen trenn-  
 „ten sich vorher die beiden Naturen, Christus und Jesu  
 „von dem Körper, der auch nur heißt der menschliche  
 „Seele getrennt wurde. Diejenigen Seelen der Men-  
 „schen, welche den Vorschriften Christi folgen, gelangen  
 „einst zu einem seligen Ort in die Nähe des Himmels,  
 „die es aber nicht thun, werden vernichtet.“

So reich dieses System an speculativen Spielereien und  
 willkürlichen Annahmen ist, so ist es doch keineswegs sinnlos.  
 Um sich die fortgesetzten Ausströmungen aus Gott begreiflicher  
 zu machen, ließ Valentinus eine männliche und weibliche  
 Kraft immer zusammenwirken. Diese Ausströmungen, dachte Va-  
 lentinus, gingen so lang fort, bis daß in der äußersten gar  
 keine Centripetalkraft mehr war, sondern nur ein Bestreben nach  
 auswärts und zu immer größerer Entfernung erhob. Die Folge  
 davon war die, daß die letzte Ausströmung oder das letzte  
 Aionenpaar, und zwar, weil gewöhnlich auch das Weib der  
 schwächere Theil ist, der weibliche Aion davon in Berührung  
 mit der Materie kam. Dadurch wurde ein Wesen erzeugt,

als eines Theils von dem guten und andern Theils von dem bösen Grundwesen abstammte; jedoch war es diesem letztern mehr verwandt, als jenem. Deswegen wurde es nun von dem Lichtraum zurück und in die Gemeinschaft mit der Materie gewiesen. Belebt war sie nun einmal, und ihr Leben gab auch der todten Materie Leben. Dadurch sonderte sich nun der Grundstoff der Welt in seine drey besondern Arten ab, und es war nur noch ein Baumeister nöthig, um die Welt zu bauen. Auch für diesen sorgte Valentinus, indem er, wie alle Gnostiker, dem Jehovah der Juden dieses Geschöpf anwies.

## §. 57.

## Ptolomäus und Heracleon.

In einer eigenthümlichen Gestalt erscheint die *γνώσις* bey Ptolomäus, Heracleon, Cerbon und Marcion, welche zwischen dem bösen und guten Grundwesen noch ein Mittelwesen annahmen, das zwar unvollkommener als der höchste Gott, aber doch besser als die Materie sey. Bey Ptolomäus, einem Zeitgenossen des Valentinus, findet sich diese Meynung am ersten. Das Mittelwesen, sagt er, habe die Welt erschaffen, und das mosaische Gesetz gegeben; vollkommener als dieser Welterschöpfer war aber Jesus Christus, welcher auf Erden die Bestimmung hatte, den Mängeln des mosaischen Gesetzes abzuhelpen. In der nämlichen Zeit breitete Heracleon fast die nämliche Meynung in Rom aus; er nahm auch einen höchsten Gott, einen Satan, als das entgegenstehende böse Princip, einen Demiurg, der die Welt erschaffen und das mosaische Gesetz gegeben habe, und einen Christus an, der noch ein höheres Wesen als der Welterschöpfer sey. Außerdem nahm er auch die zoroastrische Lehre von drey Menschengattungen in Schutz.

## §. 58.

## Cerdon und Marcion.

Mit diesen Vorstellungen stehen Cerdon's und Marcion's Lehrtage in einer sichtbaren Verbindung. Cerdon lebte ungefähr zu Hadrian's Zeit in Rom, und Marcion war der Sohn eines Bischofs in der Landschaft Pontus, wurde aber wegen irriger Meynungen aus seinem Vaterlande vertrieben und hielt sich die übrige Zeit seines Lebens vernünftig in Rom auf. Er stiftete eine sehr zahlreiche, nach seinem Namen genannte, Secte, die sich bis ins fünfte Jahrhundert in Italien und in allen Ländern Asiens und Africas erhalten hat. Nach Irenäus und Tertullian's Versicherungen dachten Cerdon und Marcion übereinstimmig; was uns also diese beiden, und außer ihnen noch andere alte Schriftsteller, als Lehre Marcion's angeben, das gilt auch als Lehre Cerdon's. Marcion behauptete:

„Es giebt zwey Grundwesen, ein gutes, oder den wahren und guten Gott, ein böses, oder den bösen Gott, den Teufel, welcher über die Materie herrscht. In der intelligibeln Welt nahm Marcion mehrere von Gott erzeugte Intelligenzen an, deren eine aus der bösen Materie die Welt erschuf. Dieser Welterschöpfer, welchen Marcion auch oft den gerechten Gott nennt, hat auch die Menschen erschaffen, und mit einer vernünftigen Seele aus der intelligiblen Welt begabt. Ihn sind die Juden, dem Teufel aber die Heiden unterworfen, der der Beherrscher der Materie ist. Jesus war der Sohn des guten Gottes, hatte nur eine menschliche Scheingestalt, und gab sich, bloß um sich bey den Juden beliebt zu machen, für ihren Messias oder Christus aus, von welchem die Propheten auf Erden des Welterschöpfers weissagten; er sey aber sowohl von dem Welterschöpfer, oder dem Jehovah der Juden, als auch vom Teufel verfolgt worden, weil er

„den Absichten beyder entgegen arbeitete. Seine Kreuzigung, sein Tod und seine Auferstehung waren bloß „scheinbar.“

Wollte Marcion das jüdische Gesetz des Religionswesens von dem Welt schöpfer ableiten, so verwarf er alle alttestamentlichen Schriften; von dem N. T. nahm er nur zehn Paul. Briefe an. Außerdem hatte er noch ein Evangelium, welches entweder eine verdorbene Abschrift des Evangeliums Lucä, oder eine mit demselben sehr nahe verwandte Schrift war.

### S. 59.

#### Marcus und seine Anhänger.

Marcus war ein Schüler des Valentins, und brachte die Lehrsätze seines Lehrers in ein anderes System. Aus Palästina begab er sich, in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts, in das Abendland. Seine Lehre trug er in einem Gedicht vor, worinn er die göttlichen Monen redend einführte. Er suchte sein System noch tiefer zu begründen, als Valentinus. Vor allem Daseyn, sagt er, geht vorher eine *προαρχη*, Boranfang, ein *προαγεγονος*, ein Unbegreiflicher, der schon vor allem Daseyenden ist, ein *αυστος*, einer der über alle Arten des Daseyns erhaben ist, ein *ασητος*, oder Unausprechlicher, ein *ανονομαστος*, einer dem gar kein Name gegeben werden kann. Dieser ist die *μονοτης*, die Alleinheit, und mit dieser zugleich war die *ενοτης*, die Einheit. Diese beyden Mächte erzeugten das erste von den Gedanken zu erfassen, ursprungslose und unsichtbare Grundprincip alles Daseyns, *αρχην παντων νοητην*, die *μονας*; mit dieser war eine ihr gleichartige Macht vorhanden, das Eine, *το εν*. Von dieser *τετρας*, nämlich von der *μονοτης*, der *ενοτης*, der *μονας* und dem *εν* emanirten alle übrigen Monen. Diese *τετρας* ist das Allerheiligste, Unausprechlichste, wovon nur die Vollkommensten etwas wissen. Aus dieser Tetras von Monen ging eine andere *τετρας*, von dieser eine *δεκας* und aus

Dieser eine Gedanken aus Zergung hervor. Der jüngste Son ist die σοφία, und durch das Einsetzen der Sonen von ihrem Ursprunge abwärts ist die menschliche Welt entstanden. In der Christologie stimmt Marcion's Lehre mit der des Valentinus überein.

## §. 60.

### Barbesanes.

Barbesanes war ein Syrier, und lebte zu Ohefa, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Er nahm an, daß das Princip des Guten, Gott, nicht ein ewiges und Bewußtseyn begabtes Princip des Bösen, sondern eine unauflösbare und unorganische Uln, ein Chaos, sei; und das alle Bildung in derselben Widerstrebende, ist Grund des Bösen, daraus hat der Eatan sein Daseyn genommen.

Barbesanes nahm sieben Principien des geistigen Daseyns an, vermuthlich sieben Äonen, welche mit dem Urwesen die höchste *cydonas* ausmachen. Er redet von einem heil. Gott, einer Mutter alles Lebens, die über dem Chaos schwebte. Das ist nichts anders als die σοφία des Valentinus und auch von ihrer unvollkommenen Tochter, der Achamoth, finden sich in dem Systeme des Barbesanes deutliche Spuren. Er läßt dieselbe nach ihren, dem Demiurg eingegebenen Ideen die Welt bilden.

Der menschlichen Natur gab Barbesanes drey Theile die ψυχή, das πνευμα und das σωμα, welches aus der groben dem Geiste feindseligen Materie besteht; daher gab auch Barbesanes nicht zu, daß Christus, welchen er den Sohn des Lebendigen nannte, einen substantiellen Menschenkörper hatte. Er legte ihm einen feinern ätherischen Lichtkörper bey, welcher seiner Natur nach den sinnlichen Affectionen nicht unterworfen war; daher auch Christus nicht im eigentlichen Sinne den Tod gelitten hat.

Die Anhänger des Barbesanes erhielten sich lange in Syrien. An ihrer Spitze stand sein Sohn Harnos.

1128. Der Sohn verbreitete gleichfalls, wie sein Vater, seine Lehre durch Lieder.

cf. Bardesanes gnosticus, Syrorum primus Hymnologus. Scripsit Aug. Hahn. Lps. 1819. 8.

### §. 61.

#### Apelles.

Apelles war ein Schüler Marcion's zu Rom, und blieb eine Zeit lang dessen Lehrsystem getreu. Als er aber nach Alexandrien ging, so brachte er ein eigenes gnostisches Lehrsystem mit zurück, welches in manchen Stücken mit dem Valentinischen zusammentraf. Das ausgezeichnetste in seinem Lehrsystem ist: daß er den höchsten Gott und den Welterschöpfer in eine nähere Verbindung miteinander setzte. Er nannte den Welterschöpfer einen angesehenen Engel (angelus inclutus) einen von Gott abstammenden, aber sehr entfernten, Geist. Der Erlöser Christus gab ihm die Idee zur Welterschöpfung ein, und gebrauchte ihn als Organ zur Offenbarung der höhern Weltordnung. Die Seelen hielt Apelles für gesunkene Wesen himmlischer Abkunft, und nahm männliche und weibliche unter ihnen an. Ein feindseliger Geist, welchen Apelles angelus igneus heißt, hat sie von ihren himmlischen Wohnungen herabgelockt, und in den groben materiellen Körper gekannt. Der Welterschöpfer bemerkte mit Betrübniß, wie sehr die Welt durch den angelus igneus, der ihm feindselig widerstrebt, von den göttlichen Ideen, die ihm der Erlöser Christus mitgetheilt hatte, entfernt werde. Er hat daher den höchsten Gott gebeten, daß er Christum herabsenden wolle, um die Welt zu erlösen und zu verbessern. Zu diesem Zwecke kam auch Christus auf die Erde herab, aber in einem feinen ätherischen Körper. Diesen legte er bey seiner Himmelfahrt wieder ab, und erhob sich als reiner freyer Geist in das *ἀληθωμα*.

„Indessen wollte der Demiurg für den höchsten Gott  
 „angesehen seyn, und er erreichte diese Absicht durch die  
 „Propheten, welche er von Zeit zu Zeit zu dem hebräi-  
 „schen Volk sandte. Das nämliche thaten noch andere  
 „Wesen seiner Art unter andern Völkern und dadurch  
 „entstand bey dem menschlichen Geschlecht nicht allein der  
 „Mangel der wahren Erkenntniß Gottes, sondern auch  
 „ein lasterhaftes Sin nenleben.“

„Um diesem Elende zu steuern, begab sich der Mon  
 „Christus aus dem πληρωμα herab, nahm einen sterb-  
 „lichen ätherischen Körper an und ging durch den Leib der  
 „Maria, wie Wasser durch einen Canal fließt. Bey  
 „seiner Taufe vereinigte sich noch mit ihm der Mon Je-  
 „sus, daher er im N. T. gewöhnlich den Namen Jesus  
 „Christus führt. Der Demiurg Jehovah, dessen gött-  
 „liches Ansehen unter den Juden durch ihn gefährdet  
 „wurde, brachte ihn aber an das Kreuz. Indessen trenn-  
 „ten sich vorher die beyden Monen, Christus und Jesus  
 „von dem Körper, der auch nur nebst der sinnlichen  
 „Seele getödet wurde. Diejenigen Seelen der Men-  
 „schen, welche den Vorschriften Christi folgen, gelangen  
 „einst an einen seligen Ort in die Nähe des Lichtraums,  
 „die es aber nicht thun, werden vernichtet.“

So reich dieses System an speculativen Spielereyen und  
 willkürlichen Annahmen ist, so ist es doch keineswegs sinnlos.  
 Um sich die fortgesetzten Ausströmungen aus Gott begreiflicher  
 zu machen, ließ Valentinus eine männliche und weibliche  
 Kraft immer zusammenwirken. Diese Ausströmungen, dachte Va-  
 lentinus, gingen so lang fort, bis daß in der äußersten gar  
 keine Centripetalkraft mehr war, sondern sich ein Bestreben nach  
 auswärts und zu immer größerer Entfernung erhob. Die Folge  
 davon war die, daß die letzte Ausströmung oder das letzte  
 Monenpaar, und zwar, weil gewöhnlich auch das Weib der  
 schwächere Theil ist, der weibliche Mon davon in Berührung  
 mit der Materie kam. Dadurch wurde ein Wesen erzeugt,



als eines Theils von dem guten und andern Theils von dem bösen Grundwesen abstammte; jedoch war es diesem letztern mehr verwandt, als jenem. Deswegen wurde es nun von dem Lichtraum zurück und in die Gemeinschaft mit der Materie gewiesen. Belebt war sie nun einmal, und ihr Leben gab auch der tohten Materie Leben. Dadurch sonderte sich nun der Grundstoff der Welt in seine drey besondern Arten ab, und es war nur noch ein Baumeister nöthig, um die Welt zu bauen. Auch für diesen sorgte Valentinus, indem er, wie alle Gnostiker, dem Jehovah der Juden dieses Geschäft anwies.

## §. 57.

## Ptolomäus und Heracleon.

In einer eigenthümlichen Gestalt erscheint die *γνωρις* bey Ptolomäus, Heracleon, Cerbon und Marcion, welche zwischen dem bösen und guten Grundwesen noch ein Mittelwesen annahmen, das zwar unvollkommener als der höchste Gott, aber doch besser als die Materie sey. Bey Ptolomäus, einem Zeitgenossen des Valentinus, findet sich diese Meynung am ersten. Das Mittelwesen, sagt er, habe die Welt erschaffen, und das mosaische Gesetz gegeben; vollkommener als dieser Welterschöpfer war aber Jesus Christus, welcher auf Erden die Bestimmung hatte, den Mängeln des mosaischen Gesetzes abzuhefen. In der nämlichen Zeit breitete Heracleon fast die nämliche Meynung in Rom aus; er nahm auch einen höchsten Gott, einen Satan, als das entgegengesetzte böse Princip, einen Demiurg, der die Welt erschaffen und das mosaische Gesetz gegeben habe, und einen Christus an, der noch ein höheres Wesen als der Welterschöpfer sey. Außerdem nahm er auch die zoroastrische Lehre von zwey Menschengattungen in Schutz.

## Cerdon und Marcion.

Mit diesen Vorstellungen stehen Cerdon's und Marcion's Lehrsätze in einer sichtbaren Verbindung. Cerdon lebte ungefähr zu Hadrian's Zeit in Rom, und Marcion war der Sohn eines Bischofs in der Landschaft Pontus, wurde aber wegen irriger Meinungen aus seinem Vaterlande vertrieben und hielt sich die übrige Zeit seines Lebens vornämlich in Rom auf. Er stiftete eine sehr zahlreiche, nach seinem Namen genannte, Secte, die sich bis ins fünfte Jahrhundert in Italien und in allen Ländern Asiens und Africas erhalten hat. Nach Irenäus und Tertullian's Versicherungen dachten Cerdon und Marcion übereinstimmig; was uns also diese beiden, und außer ihnen noch andere alte Schriftsteller, als Lehre Marcion's angeben, das gilt auch als Lehre Cerdon's. Marcion behauptete:

„Es giebt zwey Grundwesen, ein gutes, oder den wahren und guten Gott, ein böses, oder den bösen Gott, den Teufel, welcher über die Materie herrscht. In der intelligibeln Welt nahm Marcion mehrere von Gott erzeugte Intelligenzen an, deren eine aus der bösen Materie die Welt erschuf. Dieser Welterschöpfer, welchen Marcion auch oft den gerechten Gott nennt, hat auch die Menschen erschaffen, und mit einer vernünftigen Seele aus der intelligiblen Welt begabt. Ihn sind die Juden, dem Teufel aber die Heiden unterworfen, der der Beherrscher der Materie ist. Jesus war der Sohn des guten Gottes, hatte nur eine menschliche Scheingestalt, und gab sich, bloß um sich bey den Juden beliebt zu machen, für ihren Messias oder Christus aus, von welchem die Propheten auf Erden des Welterschöpfers weissagten; er sey aber sowohl von dem Welterschöpfer, oder dem Jehovah der Juden, als auch vom Teufel verfolgt worden, weil er

„den Absichten beyder entgegen arbeitete. Seine Kreuzigung, sein Tod und seine Auferstehung waren bloß „scheinbar.“

Weil Marcion das jüdische Gesetz des Religionswesens von dem Welterschöpfer ableitete, so verwarf er alle alttestamentlichen Schriften; von dem N. T. nahm er nur zehn Paul. Briefe an. Außerdem hatte er noch ein Evangelium, welches entweder eine verdorbene Abschrift des Evangeliums Lucä, oder eine mit demselben sehr nahe verwandte Schrift war.

### S. 59.

#### Marcus und seine Anhänger.

Marcus war ein Schüler des Valentinus, und brachte die Lehrsätze seines Lehrers in ein anderes System. Aus Palästina begab er sich, in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts, in das Abendland. Seine Lehre trug er in einem Gedicht vor, worinn er die göttlichen Mäonen redend einführte. Er suchte sein System noch tiefer zu begründen, als Valentinus. Vor allem Daseyn, sagt er, geht vorher eine *πρᾶρχη*, Voranfang, ein *πρᾶρκεννοντος*, ein Unbegreiflicher, der schon vor allem Daseynenden ist, ein *αὐριστος*, einer der über alle Arten des Daseyns erhaben ist, ein *αἰρητος*, oder Unausprechlicher, ein *αὐονομαστος*, einer dem gar kein Name gegeben werden kann. Dieser ist die *μονότης*, die Alleinheit, und mit dieser zugleich war die *ἐνότης*, die Einheit. Diese beyden Mächte erzeugten das erste von den Gedanken zu erfassende, ursprungslose und unsichtbare Grundprincip alles Daseyns, *αρχὴν πάντων νοήτην*, die *μονάς*; mit dieser war eine ihr gleichartige Macht vorhanden, das Eine, *τὸ ἐν*. Von dieser *τετράς*, nämlich von der *μονότης*, der *ἐνότης*, der *μονάς* und dem *ἐν* emanirten alle übrigen Mäonen. Diese *τετράς* ist das Allerheiligste, Unausprechlichste, wovon nur die Vollkommensten etwas wissen. Aus dieser Tetras von Mäonen ging eine andere *τετράς*, von dieser eine *δεκάς* und aus

dieser eine *dyadeas* aus Zeugung hervor. Der jüngste Mon ist die σοφία, und durch das Sinken der Monen von ihrem Urgrunde abwärts ist die sinnliche Welt entstanden. In der Christologie stimmt Marcus's Lehre mit der des Valentinus überein.

## §. 60.

## Barbesanes.

Barbesanes war ein Syrier, und lebte zu Edeffa, in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts. Er nahm außer dem Princip des Guten, Gott, nicht ein ewiges mit Bewußtseyn begabtes Princip des Bösen, sondern eine unbeselte und unorganische *ύλη*, ein Chaos, an; und das aller Bildung in derselben Widerstrebende, ist Grund des Bösen, daraus hat der Satan sein Daseyn genommen.

Barbesanes nahm sieben Principien des geistigen Daseyns an, vermuthlich sieben Monen, welche mit dem Urwesen die höchste *ογδοάς* ausmachen. Er redet von einem heil. Geist, einer Mutter alles Lebens, die über dem Chaos schwebte. Das ist nichts anders als die σοφία des Valentinus und auch von ihrer unvollkommenen Tochter, der Achamoth, finden sich in dem Systeme des Barbesanes deutliche Spuren. Er läßt dieselbe nach ihren, dem Demiurg eingegebenen Ideen die Welt bilden.

Der menschlichen Natur gab Barbesanes drey Theile die ψυχή, das πνεύμα und das σωμα, welches aus der groben dem Geiste feindseligen Materie besteht; daher gab auch Barbesanes nicht zu, daß Christus, welchen er den Sohn des Lebendigen nannte, einen substantiellen Menschenkörper hatte. Er legte ihm einen feinern ätherischen Lichtkörper bey, welcher seiner Natur nach den sinnlichen Affectionen nicht unterworfen war; daher auch Christus nicht im eigentlichen Sinne den Tod gelitten hat.

Die Anhänger des Barbesanes erhielten sich lange in Syrien. An ihrer Spitze stand sein Sohn Harmon.

1128. Der Sohn verbreitete gleichfalls, wie sein Vater, seine Lehre durch Lieder.

cf. Bardesanes gnosticus, Syrorum primus Hymnologus. Scripsit Aug. Hahn. Lps. 1819. 8.

§. 61.

Apelles.

Apelles war ein Schüler Marcion's zu Rom, und blieb eine Zeit lang dessen Lehrsystem getreu. Als er aber nach Alexandrien ging, so brachte er ein eigenes gnostisches Lehrsystem mit zurück, welches in manchen Stücken mit dem Valentinischen zusammentraf. Das ausgezeichnetste in seinem Lehrsystem ist: daß er den höchsten Gott und den Welterschöpfer in eine nähere Verbindung miteinander setzte. Er nannte den Welterschöpfer einen angesehenen Engel (angelus inclytus) einen von Gott abstammenden, aber sehr entfernten, Geist. Der Erlöser Christus gab ihm die Idee zur Welterschöpfung ein, und gebrauchte ihn als Organ zur Offenbarung der höhern Weltordnung. Die Seelen hielt Apelles für gesunkene Wesen himmlischer Abkunft, und nahm männliche und weibliche unter ihnen an. Ein feindseliger Geist, welchen Apelles angelus igneus heißt, hat sie von ihren himmlischen Wohnsitzen herabgelockt, und in den groben materiellen Körper gekannt. Der Welterschöpfer bemerkte mit Betrübniß, wie sehr die Welt durch den angelus igneus, der ihm feindselig widerstrebe, von den göttlichen Ideen, die ihm der Erlöser Christus mitgetheilt hatte, entfernt werde. Er hat daher den höchsten Gott gebeten, daß er Christum herabsenden wolle, um die Welt zu erlösen und zu verbessern. Zu diesem Zwecke kam auch Christus auf die Erde herab, aber in einem feinen ätherischen Körper. Diesen legte er bey seiner Himmelfahrt wieder ab, und erhob sich als reiner freyer Geist in das *ἀληθωμα*.

## §. 62.

Tatianus.

Tatianus ein Assyrier um das J. 170. lebend, gab durch seine strenge Moral zur Entstehung der Enkratitensecte die Ursache. Auch äusserte er bereits in seiner in früherer Zeit geschriebenen Oratio contra Gentes gnostische Ideen, ob er sich gleich erst später in diese ganz vertieft und verwickelt hat. Es schimmert in dieser Schrift die Emanationstheorie merklich durch, beßgleichen wird die platonische Anthropologie vorgetragen. Nachher trug aber Tatianus, nach dem Bericht des Irenäus und anderer alter Schriftsteller, die speculative Lehre des Gnosticismus weit bestimmter vor. Er sprach von Eonen, welche vom höchsten Gott emanirt wären, von einem Welterschöpfer, und scheint auch Christo nur einen Scheintörper beugelegt zu haben.

## §. 63.

Die Ophiten oder Serpentarier.

Die Secte der Ophiten oder Serpentarier that sich im zweyten Jahrhundert hauptsächlich in Kleinasien, Syrien und Aegypten hervor. Da Origenes läugnet, daß sie Christen gewesen wären, die übrigen alten Schriftsteller aber das Gegentheil behaupteten, so gewinnt Mosheim's Vermuthung, daß es jüdische und christliche gegeben habe, sehr viel für sich. Ursprünglich machten sie eine aus bloßen Juden bestehende philosophische Secte aus, von welchen ein Theil in der Folge zum Christenthum überging, — diese die christlichen Ophiten. Mosheim und Walch haben auf die Darstellung ihres Lehrbegriffs einen ungemein großen Fleiß gewendet; aber es läßt sich kein Licht und kein Zusammenhang darein bringen, indem er die sonderbarste Mischung aus orientalischer Philosophie, jüdischer und christlicher Theologie, aus der cabalistischen Philosophie und aus der Naturlehre ist. Nur so viel läßt sich abnehmen, daß der Grundcharacter desselben gnostisch

ist, und daß er in sehr vielen Stücken dem valentini-  
schen System nahe kommt.

Den Namen Ophiten oder Serpentarier erhielten sie deswegen, weil man sie der Schlangenverehrung beschuldigte; allein man that es wohl mit Unrecht, oder vielmehr aus Mißverstand. Sie liebten das Mysteriöse und stellten ihre Lehrsätze in Symbolen dar. So hatten sie nach Origenes Bericht eine Zeichnung, welche in verschlungenen Kreisen bestand, mit seltsamen Namen beschrieben und mit Tierbildern bemalt war. Dieß alles war vermuthlich bloß bildliche Darstellung ihrer Lehrsätze, und so hatten sie dem auch zu dem nämlichen Zweck ohne Zweifel eine Schlange als Symbol, welche ihnen den Vorwurf zu Wege brachte, als beteten sie die Schlangen an.

Vgl. Joh. Heint. Schumacher's Erläuterung des dunkeln und schweren Lehrbegriffs der alten Ophiten oder Schlangengötter, nach den geheimen Grundsätzen der Kabbala abgefaßt: Wolfenbüttel 1756. 4.

## §. 64.

### Judaisirende Parteyen.

Wenn von der einen Seite die Gnostiker das Christenthum in die Gefahr brachten; auf die schwindlichen Höhen der Speculation und des Idealismus erhoben zu werden, so hatte es von der andern Seite zu fürchten, durch Annäherung an den Rationalismus seinen supranaturalistischen Character zu verlieren. Dieses geschah von Parteyen, welche von den rationalen Grundsätzen des Judenthums ausgingen. Nicht nur dauerten die Nazäer und Ebioniten noch fort, sondern es erhoben sich auch noch andere Secten, welche, wenn sie auch nicht alle in einer äußern Verbindung mit ihnen standen, doch darin mit ihnen übereinstimmten, daß sie die Gottheit Christi, in dem Sinne, wie sie damals gelehrt wurde, läugneten. Theodotus und Artemon, Praxeas, Noetus, Vercillus und Sabellius gehören hieher.

## Theodotus und Artemon.

Theodotus aus Byzanz, mit dem Beynamen der Götter, muß von Theodotus dem jüngern, Theodotus den Valentianer und Theodotus dem Montanisten unterschieden werden. Seine Vaterstadt Byzanz mußte er verlassen, weil er in einer Verfolgung gegen die Christen Christum verläugnet hatte, und deshalb nachher mit allgemeiner Verachtung gestraft wurde. Er begab sich hierauf nach Rom; hier lebte er gegen das Ende des zweyten Jahrhunderts, daß Jesus Christus ein bloßer Mensch gewesen sey. Nach der Aussage einiger alten Kirchenschriftsteller nahm er aber eine übernatürliche Erzeugung Christi an. Andere Schriftsteller behaupteten das Gegentheil, welches nun auch das richtige seyn mag. In jedem Falle läßt sich vermuthen, daß seine Meynungen mit den Lehrsätzen der Nazaräer oder Ebioniten in Verbindung standen; denn ein Theil von diesen statuirte auch eine übernatürliche Erzeugung Christi, während der andere bloß eine natürliche annahm. Dieser Zusammenhang wird um so wahrscheinlicher, da die Anhänger des Theodotus vorgegeben haben, ihre Lehre sey die älteste unverfälschte Christenthumslehre, welches bekanntlich auch die Nazaräer von der übrigen vorgaben, weil ihre Vorfahren selbst von Christus unterrichtet worden wären.

Theodotus der jüngere war ein Schüler des Theodotus von Byzanz, und wurde der Stifter der sogenannten Melchisedekiten. Er lehrte nämlich von Melchisedek, welcher in der Geschichte Abrahams vorkommt, und über welchen der Verfasser der Briefe an die Hebräer viel allegorisirt, daß er eine Kraft Gottes sey und für die Engel im Himmel eben so das Amt eines Vorbitters verwalte, wie Christus für die Menschen auf Erden. Im übrigen war er mit seinen Anhängern, den Melchisedekiten, den Lehrsätzen des Theodotus von Byzanz getreu.



Von Artemon ist zwar gewiß, daß er auch in Rom gelehrt habe; ob aber noch einige Zeit vor Theodotus von Byzanz, oder zu gleicher Zeit, oder erst nach ihm, ist nicht gewiß. Die Meisten stimmen aber für das letzte und setzen sein Leben gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts. In jedem Falle standen seine Lehrsätze mit denen des Theodotus in Verbindung. Er lehrte ebenfalls, daß Christus nur ein bloßer Mensch gewesen, und daß dieß ächte apostolische Lehre sey.

Vgl. Joh. Erh. Kapp diss. de historia Artemonis et Artemonitarum. Lips. 1737. 4.

### §. 66.

**Praxeas und die Monarchianer oder Patripassianer.**

Noch am Ende des zweyten Jahrhunderts ist auch Praxeas, ein geborner Asiater, nach Rom gekommen, und man kann es nicht für unwahrscheinlich halten, daß er durch Leute aus Theodotus Schule auf den Gedanken gebracht worden ist, die Lehre von Gottes Einheit, welche man damals *μοναρχια* *Θεῷ* nannte, auf einem andern Wege in Sicherheit zu bringen, ohne aber nöthig zu haben, Christum zu einen bloßen Menschen herabzumwürdigen. Er setzte daher folgende Lehrbestimmung fest, die er in Rom, und nachher in Africa verbreitet hat.

„Es ist nur ein einziger Gott, welcher, in Absicht auf  
 „verschiedene Handlungen und Verhältnisse zur Welt  
 „und zu den Menschen, in der heil. Schrift bald der  
 „Vater, bald der Sohn und bald der heil. Geist ge-  
 „nannt wird.“

Diese drey Namen bezeichnen also nicht drey von einander verschiedene Substanzen oder Personen, sondern eine und dieselbe Substanz, den einzigen Gott, nach seinen verschiedenen Wirkungen und äußerlichen Verhältnissen. Da aus diesen Sätzen, wenn sie auf eine consequente Weise auf die Aussprüche des N. T. angewendet werden, gefolgert werden muß, daß Gott unter dem Namen Jesu Christi von der Maria gebo-

ren worden sey, gelitten habe und begraben worden sey, so werden die Anhänger des Praxeas Patripassianer, aber auch Monarchianer genannt. Sie haben sich aber bald unter der Parthey der Sabellianer, zu welchen sie sich schlugen, verloren.

### §. 67.

#### Noetus und die Noetianer.

Noetus, nach einigen aus Syrien, nach andern aus Ephesus, trat um das Jahr 220. hervor. Seine Meynungen stehen mit denen des Praxeas in Verbindung, daher man auch seine Anhänger oft gleichfalls Patripassianer genannt hat. Er nahm nicht mehr als eine einzige göttliche Substanz oder Person an. Weil nun aber gleichwohl im N. L. Jesus Christus als Gott dargestellt ist, so lehrte Noetus, daß die einzige Gottheit selbst in ihm gewohnt und sich wirksam bewiesen habe. Sie hat die Stelle der vernünftigen Seele vertreten, und in so fern hat also Noetus Christum für keinen vollständigen Menschen gehalten.

### §. 68.

#### Beryllus.

Beryllus, Bischoff zu Bosra in Arabien, lehrte: daß Christus vor seiner Menschwerdung nicht als eine göttliche Person oder als Hypostase existirt habe, sondern nur seiner Bestimmung gemäß in dem Verstand und Willen Gottes vorhanden gewesen wäre. Nach seiner Menschwerdung senkte sich die Gottheit des Vaters in ihn. Über diese Lehrsätze wurde im J. 224. zu Bosra eine Synode gehalten, auf der sich auch Origenes befand, und diesem ist es gelungen, den Beryllus von der Falschheit derselben zu überzeugen und davon abzubringen.

## §. 69.

## Sabellius und die Sabellianer.

Sabellius, ein Africaner, lehrte zwischen den Jahren 250 und 260. zu Ptolemais, der Hauptstadt seines Vaterlandes, Pentapolis, einer Provinz des cyrenaischen Libyens. Er soll ein Schüler des Noetus gewesen seyn. Über seine Lehrsätze hat man keine ganz genaue und bestimmte Nachrichten. Nach dem Theodoret (H. F. II, 9.) waren dem Sabellius die Wörter, Vater Sohn und Geist Namen, welche der Gottheit in Bezug auf ihre verschiedenen Wirksamkeiten beygelegt werden.

In so fern Gott den Juden ihre Gesetze gab, wurde er Vater, in so fern er Mensch wurde, wurde er Sohn, und in so fern er sich den Aposteln mittheilte, wurde er heil. Geist genannt. Epiphanius war aber ungewiß, ob Sabellius dieses behauptete, oder ob er gelehrt habe, die drey Personen ständen in dem Verhältnisse zu einander, wie bey den Menschen Leib, Seel und Geist, oder wie bey der Sonne die Kraft zu wärmen, die Kraft zu leuchten, und die runde Gestalt. Dieß war auch höchst wahrscheinlich die wahre Meinung des Sabellius.

Martini, in seiner Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den vier ersten Jahrhunderten. 1. Bd. S. 193. stellt seine einzelnen Lehrsätze so dar:

Es ist nicht mehr als eine einzige göttliche Hypostasis oder Person; der *Logos* ist eine Kraft Gottes, die sich seit der Schöpfung der Welt unter den Menschen wirksam anwies, aber nie eine eigne Persönlichkeit erhalten hat, nie ein besonderes, für sich bestehendes, Subject geworden ist. Diese Kraft Gottes vereinigte sich nun zu der bestimmten Zeit mit dem Menschen Jesu, wirkte auf ihn, wie auf keinen andern Menschen, und verließ ihn nicht eher, als bis er alles, was zur Beseeligung der Menschen von ihm geschehen sollte, vollbracht hatte. Dieser Mensch Jesus hieß nunmehr Sohn Gottes, weil er, ausser

seiner wunderbaren Erzeugung, mit einer göttlichen Kraft, getrieben war. Der heil. Geist ist auch eine Kraft Gottes, zur Erleuchtung und Beförderung der Tugend unter den Menschen.

Dem Sabellius demungestattet Vater, Sohn und heil. Geist, oder Personen nannte, so hatte er nur drei verschiedene Kräfte oder Kräftigungen in der Gottheit im Ewigen, er sah Gott in einem dreifachen Kraft, oder Wirkend, nämlich Vater, als die oberste Ursache aller Dinge, als Erleuchter der Menschen durch Einwirkung seiner Gottheit in den Menschen Jesus, und als Beförderer der Tugend unter den Menschen. Eben so hatte Sabellius, wenn er von einem Herrschet sprachen Vater, Sohn und Geist sprach, nur drei verschiedene Kräfte in Gott, die verschiedenen Arten ihrer Wirkend im Ewigen.

Bibl. Christi. Wormii historia Sabelliana. Franco et Lips. 1669. 8.

## §. 70.

### Hermogenes.

Obgleich die neoplatonische Philosophie die herrschende war, so wurden doch von Einzelnen auch die übrigen philosophischen Systeme der alten Griechen gelehrt.

Hermogenes, ein africanischer Maler, der zu Augustin's Zeit lebte, interessirte sich sehr für die stoische Philosophie; aber eben dies machte ihn zum Urheber einer Lehre Lehren, deren Anhänger man Materialisten oder Materialisten genannt hat. Hermogenes behauptete nämlich Ewigkeit der Materie. Er hielt es aber keineswegs mit Gnostikern, vielmehr steht sein System gerade dem großen Dogma von zwei Grundwesen entgegen.

Er ging von folgenden Schlingen aus:

Gott hat entweder aus sich selbst, (das wäre die Entstehungstheorie) oder aus Nichts, (das wäre der Nihilismus) oder aus Etwas Alles hervorgebracht. Der erste kann

angenommen werden, denn Gott ist untheilbar und unveränderlich; eben so wenig der zweyte, denn da Gott selbst gut ist, so würde auch Alles gut seyn, was er aus Nichts erschaffen hat. Man findet aber viel Böses in der Welt; man muß daher das dritte annehmen, daß Gott Alles aus etwas bereits vorhandenem erschaffen habe. Dieß ist die Materie, die nicht böse ist; weil sie aber nicht böse seyn könnte, wenn Gott sie erschaffen hätte, so muß sie mit Gott gleich ewig seyn.

## §. 71.

## Eine andere Art von Materialisten.

Um das Jahr 248. erhoben sich in Arabien gewisse Irrlehrer, welche die Unsterblichkeit der Seele läugneten. Sie behaupteten nämlich, wie Eusebius berichtet, daß die Seele zugleich mit dem Körper sterbe, und auch mit ihm verwese; sie würde aber zur Zeit der Auferstehung wieder mit ihm erweckt werden. Es scheinen also diese Irrlehrer bey dem Menschen gar kein *πνευμα* oder *υς*, sondern bloß eine sinnliche Seele, eine *ψυχη*, angenommen zu haben. Man ließ den Drigenes nach Arabien kommen, versammelte eine große Synode, auf der es dem Drigenes durch die Kraft seiner Gründe gelang, die Gegner von ihrem Irrthum zu überzeugen.

## §. 72.

## Montanus und die Montanisten.

Montanus scheint ausser allem Zusammenhang mit den Häretikern dieser und der vorigen Periode zu stehen; am wichtigsten wird er dadurch, daß das Bestreben seiner Parthey, sich nicht weit auszubreiten, und die allein herrschende zu werden, sehr viel zur Entstehung der katholischen Kirche beygetragen hat. Er war bey einer Gemeinde in Phrygien, wahrscheinlich der Gemeinde im Städtchen *Pepusa* Bischoff zwischen den Jahren 140 — 160. Er hatte einen trübsinnigen Character, und war daher zum Fanatismus geneigt, von welchem sich auch

viele Merkmale in seinen Lehrsätzen und Geboten zeigen. Es ist noch unentschieden, ob er sich für den von Christus verheißenen Paracleten gehalten, oder ob er nur behauptet habe, daß er von dem Paraclet Offenbarungen empfangen.

Diejenigen, welche jenes glaubten, z. E. Mosheim und Henke, nehmen an: „er habe den Paraclet vom heil. Geist unterschieden, und unter jenem einen mit Gottes Kraft ausgerüsteten Lehrer verstanden, welcher nach den Verheißungen Christi mit der Zeit unter den Menschen aufstehen werde. Für diesen soll sich nun Montanus selbst gehalten haben.

Dagegen sind andere der Meynung, Montanus habe den Paraclet vom heil. Geist nicht unterschieden, habe aber die Überzeugung gehabt, er empfangen von demselben göttliche Offenbarungen, und zwar die vollkommensten Offenbarungen, denn das ist der eigenthümliche Punkt, in dem Lehrbegriff des Montanus, daß er behauptet hat, mit Christus und den Aposteln wären die Offenbarungen Gottes zum Heil der Menschen noch nicht vollendet worden. Er nahm überhaupt in der moralisch religiösen Erziehung des Menschengeschlechts vier Perioden an:

- 1) von Adam bis Moses war das Wiegenalter;
- 2) von Moses bis Christus das Kindheitsalter;
- 3) unter Jesu und seinen Aposteln das Knabenalter, und
- 4) das Mannsalter, wo die geoffenbarte Religion ganz zur Reife und zur Vollkommenheit gelangt, sollte nun mit ihm, oder mit ihm selbst beginnen.

Begreiflich wird es aus diesen Ideen, daß Montanus ein sehr eifriger Freund des Chiliasmus war, und daß er eine sehr strenge Sittenlehre vortrug.

Er glaubte nämlich, Christus und die Apostel hätten wegen der Schwachheit ihrer Zeitgenossen noch vieles zugelassen, was bey einer ganz vollkommenen Religionsverfassung nicht fehlen dürfe. Er schrieb daher ein sehr häufiges Fasten vor,

erbot die zweite Ehe, untersagte allen Kleiderputz, so wie das Studium der Philosophie und der schönen Wissenschaften, und führte eine sehr strenge Kirchendisziplin ein. Seine Anhänger breiteten sich sehr stark in Asien, Africa, und andern Theilen Europa's aus. Man nannte sie gewöhnlich Montanisten, aber auch von seinem bischöflichen Sitz Pepuziner, und von dem Theil Phrygiens, in welchem das Städtchen lag, Sataphrygier. Merkwürdig ist es, daß der berühmte karthaginische Kirchenlehrer Tertullianus endlich zu dieser trübsinnigen Partei übergegangen ist.

Vgl. Theoph. Wernsdorf Commentatio de Montanistis saeculi II. vulgo cruditis haereticis, Dant. 1751. 4.

### Zweiter Abschnitt. Geschichte der Dogmatik.

#### §. 73.

##### Esoterische und exoterische Lehrart.

Die neuplatonische Philosophie gab Veranlassung, daß Clemens von Alexandrien auf den Weg einer doppelten Lehrart, der esoterischen und exoterischen gezogen wurde. Weil er eine höhere philosophische Ansicht, die er *γνωσις* nannte, von der gemeinen und populären Ansicht der Christenthumslehre unterschied, so konnte er dasselbe gar nicht auf einerley Art vortragen. Die Gebildeten, welche in die Lehrritze der neuplatonischen Philosophie eingeweiht waren, mußten zur freyern philosophischen Ansicht der Dogmen erhoben werden. Dieß war die esoterische Lehrart, welche Clemens selbst von Jesu und den Aposteln ableitete. Bey dem ungelehrten und ungebildeten Volk hielt aber Clemens eine andere, den geistigen Bedürfnissen dieser Volksklasse angemessene, Methode für nothwendig. Nach ihr folgt man bloß dem Buchstaben der heiligen Schrift und der Ansicht des gemeinen Menschenverstandes und diese Methode heißt die exoterische, weil die, bey welchen sie angewendet wird, nur gleichsam die Außenseite des Christenthums haben. Ob nun gleich diese doppelte Darstel-

lungart des Christenthums nicht allgemein eingeführt wurde, so hat sie sich doch allen denen empfohlen, welche die christliche Religionslehre aus einem philosophischen Standpunct betrachteten. Besonders thaten dieß fast alle diejenigen, welche als Zöglinge aus der alexandrinischen Catechetenschule hervorgingen. Namentlich trat Origenes in die Fußstapfen seines Lehrers Clements. Nach dem Origenes hat aber die *γνωσις*, welche den Esoterikern vorgetragen wurde, auch noch die Bestimmung, weiter zu gehen, als der Buchstabe der Bibel, d. h. alles das zu erforschen und zu bestimmen, was in der Bibel dunkel und unbestimmt vorgetragen ist. Er behauptet nämlich, daß es viele Puncte gäbe, welche in der Bibel nicht deutlich vorgetragen sind; Lehren, bey denen gesagt wird, daß etwas sey oder nicht sey, aber nicht bestimmt wird, wie oder warum es sey; so z. E. bey dem heil. Geist wird nicht bestimmt unterschieden, ob er geschaffen oder ungeschaffen, und ob er für den Sohn Gottes selbst zu halten sey; ferner ob die Seele mit dem Körper fortgepflanzt werde, oder auf eine andere Art entstehe, ferner, was der Teufel und seine bösen Engel sind; was vor dieser Welt gewesen ist, und was noch ihr Ende seyn wird; wie Gott gedacht werden müsse, ob körperlich oder von einer andern Natur, als die Körper sind; deßhalb muß auch von Christus und dem heil. Geist erst untersucht und erforscht werden, so wie auch auszuforschen ist, wann die Engel erschaffen worden sind. Allein zu diesen Untersuchungen gehören ausgezeichnete Gaben des Geistes, und nur die Geweihten, welche die wahre *γνωσις* haben, also die Esoteriker des Christenthums, können sie anstellen.

#### §. 74.

##### *Die Disciplina arcani.*

Sehr ähnlich damit, aber nicht einerley, ist eine andere Einrichtung in der alten Kirche, deren erste Spuren man am Ende des zweyten Jahrhunderts bey Tertullian antrifft, und die man späterhin die *disciplina arcani* genannt hat.



Es betraf theils den Ritus, theils den Unterricht. Es wurde nämlich von der ersten Classe der Catechumenen, den sogenannten *audientibus* die Taufhandlung, die Abendmahlsfeier, die Priesterweyhe und das allgemeine Kirchengebet geheim gehalten. Das war die *disciplina arcani* in liturgischer Hinsicht. Außerdem wurde in dem Unterricht, welchen sie erhielten, nichts von den beyden Dogmen der Dreyeinigkeit und der Menschwerdung Christi gesprochen, sondern diese Lehrsätze als Geheimnisse betrachtet, zu deren Erkenntniß sie noch nicht die gehörige Fähigkeit hätten. Deswegen wurde ihnen auch das Glaubensbekenntniß, das sie bey ihrer Taufe ablegen mußten, geheim gehalten, und selbst wenn sie in die Classe der *competentes* eingerückt waren, und nach dem Glaubensbekenntnisse unterrichtet wurden, erhielten sie dasselbe nicht in die Hände, sondern es wurde ihnen bloß mündlich beygebracht. Man hielt sie, ehe sie die Weihe der heil. Taufe erhalten hatten, noch nicht für fähig, mit eigenem Blicke in das innere Heiligthum der christlichen Lehre zu schauen. Daher sie, so lange sie *audientes* waren, nicht einmal das Vater Unser beten durften.

Cl. W. Ernat Tenzel, Diss. de disciplina arcani, in seinen Exercitatt. selectis. 1. Thl. 2.

Gebh. Theod. Maier, comment. de recondita veteris ecclesiae Theologia. Helmst. 1679. 4.

Theod. Crugeri, comment. de veterum Christianorum disciplina arcani. Viteb. 1727. 4.

## §. 75.

Der erste Versuch eines theologischen Systems.

Beym herrschend gewordenen Bestreben, die christliche Religionslehre in ein philosophisches Gewand zu werfen, ließ sich erwarten, daß man nun auch die Lehrsätze der christlichen Religion in eine wissenschaftliche Ordnung bringen würde. Driegenes hat dieß zu thun versucht in seinem, aus vier Büchern

bestehenden, Werke, *περί ἀρχῶν*, oder *de principiis*, wovon aber nur ungefähr die Hälfte vom dritten Buch, und der größte Theil vom vierten in der griechischen Sprache vorhanden ist. Jedoch besitzen wir es noch ganz in der lateinischen Übersetzung des Rufinus, der sich aber, leider, die Freiheit genommen hat, manche Stellen, wo Origenes mit dem katholischen Lehrbegriff am Ende des vierten Jahrhunderts in Widerspruch war, zu ändern, oder da, wo Origenes dunkel schrieb, seine eigenen Erklärungen ohne nähere Anzeige in den Text einzurücken. In der Einleitung zählt Origenes diejenigen Dogmen auf, welche in den damaligen Umfang des kirchlichen Lehrbegriffs gehörten. Hierauf sucht er eine philosophische wissenschaftliche Darstellung von der christlichen Glaubenslehre zu entwerfen, die aber eine schlechte Ordnung hat.

Vgl. Flügel, Geschichte der theologischen Wissenschaften. 1. Thl. S. 472. ff.

Heinrich's Versuche einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten. S. 75. ff.

## S. 26.

### Ursprung der dogmatischen Terminologie.

Schon aus dieser zweiten Periode schreibt sich der Anfang unserer dogmatischen Terminologie her. Es ist schon bemerkt worden, daß die Lehrer der römisch-africanischen und der syrisch-antiochenischen Schule gelehrte Kunstausdrücke bey dem Vortrag der christlichen Glaubenslehre einführten. Beyde thaten es zu dem Zweck, gewissen theologischen Lehrbegriffen mehr Bestimmtheit zu geben. Eine andere allgemeine Ursache zur Festsetzung einer Terminologie der christlichen Glaubenslehre floß aber aus dem Bestreben, die christlichen Glaubenslehren aus der damaligen Zeitphilosophie zu begründen, und in so fern nahmen auch die Lehrer der ägyptisch-alexandrinischen Schule an der Schöpfung unserer dogmatischen Terminologie Theil.

Schon Theophilus von Antiochien gebraucht vom Vater, Sohn und Geist den generellen griechischen Namen τριάς, und Tertullian bildete ihn durch den lateinischen trinitas, nach. Eben dieser Tertullian ist der Mann, welcher den Grund zur Latinitas ecclesiastica, d. h. der Terminologie der lateinischen Dogmatik gelegt hat. Er hat auch noch die Ausdrücke: sacramentum, persona, substantia und satisfactio, eingeführt. Die Wahl der beiden Termini Sacramentum und Satisfactio hat aber ihren nähern Grund darin, daß Tertullian vorher ein Rechtsgelehrter war. Dadurch, daß man, von den Gnostikern veranlaßt, die Lehre von der göttlichen Würde Jesu auf den Grund der Johanneseischen Theologie setzte, wurde Theophilus von Antiochien veranlaßt, die Philonische Unterscheidung von dem λογος ενδεδεσμενος, d. h. von dem λογος nach seinem persönlichen Zustande in Gott betrachtet, und von dem λογος προφορμος, d. h. von dem λογος, nach seinem, nach seiner Emanation oder Hervortretung aus Gott begonnenen persönlichen Zustand betrachtet, in die dogmatische Terminologie aufzunehmen. Im N. T. kommt kein Name vor, welcher das bezeichnet, was Vater, Sohn und heil. Geist im Verhältniß zu einander sind. Das Bedürfniß eines solchen Namens mußte aber bald fühlbar werden. In der griechischen Kirche wählte man das Wort προσωπον dazu.

Tertullian substituirt in der lateinischen Kirche dafür das Wort persona, und die Christen im Orient, welche aramäisch redeten, trugen das griechische προσωπον in ihre Sprache über, indem sie es in das Hebräische נַפְשׁוֹן corumpirten, welches Wort noch heut zu Tag die chaldäischen Christen im Orient in ihren dogmatischen Schriften haben.

In der griechischen Kirche ging aber in dieser Sache eine Veränderung durch Origenes vor. Dieser führte den Gebrauch des Wortes ὑποστασις ein, um damit dasjenige zu bezeichnen, was Vater, Sohn und heil. Geist im Verhältnisse zu einander sind, und wofür man nach dem ältern, aber immer

noch beybehaltenen, Sprachgebrauche *πρωτογονος* sagt. Origenes that es aber keineswegs ohne Veranlassung. Die Arianer und Sabellianer behaupteten nämlich, der Sohn wäre *υποστατος*, d. h. er sey keine eigene *υποστασις*, keine selbstständige Person, sondern bloß eine Kraft oder Wirksamkeit des Vaters, und also mit der *υποστασις* des Vaters, der Sohn nach, Eins. Diese Vorstellungsart wurde von Origenes und andern verworfen, und seine Lehrart war die: der Vater ist eine *υποστασις*, der Sohn ist auch eine, und der heil. Geist ebenfalls. Endlich hat Tertullian auch in der Lehre von den Menschen der nachfolgenden dogmatischen Terminologie dabei vorgearbeitet, daß er zur Bezeichnung der durch die physische Erzeugung fortgepflanzten menschlichen Sündhaftigkeit den Ausdruck: *vitium originis* gebraucht hat, woraus sich bald darauf der Name *peccatum originis*, oder Erbsünde, mit allen seinen Verwandtschaften, bildete.

### Dritte Periode.

Von Dionysius, Bischoff zu Rom, bis zur zweyten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel.

J. 260 — 381.

#### Erster Abschnitt.

#### Geschichte des Lehrbegriffs.

##### Erste Abtheilung.

#### Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

S. 77.

#### Allgemeine Übersicht.

In dieser Periode wurde das Dogma von der höhern Natur Christi in seine bestimmte Form gebracht. Die erste

Beranlassung dazu gaben, der sich immer weiter ausbreitende Sabellianismus, und die damit verwandten Lehrmeynungen des Paulus von Samosata. Durch diesen letztern wurden drey Kirchenversammlungen zu Antiochien veranlaßt, auf deren dritten ein bestimmter Entschluß gefaßt wurde. Dann kam der erste arianische Streit hinzu, welcher die erste allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa 325. nöthig machte, auf welcher eine Entscheidung gegeben wurde, die dem Dogma von der höhern Natur Christi eine neue Gestalt gab. Der Streit ging aber fort, und auf der zweyten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel, im Jahr 381., hielt man es für nöthig, die Nicänischen Beschlüsse nicht nur zu bestätigen, sondern auch näher zu bestimmen und zu erweitern. Dieß letzte war der Fall mit dem Dogma von dem heil. Geist, welches erst nach der Nicänischen Kirchenversammlung zur Sprache gekommen war, und jetzt einer nähern Bestimmung bedurfte. Die Kirchenlehrer, welche am meisten bey diesen Verhandlungen wirkten, waren: Athanasius, zuerst Diaconus dann Bischoff zu Alexandrien in Ägypten; Basilius, der griechische Bischoff zu Neucäsarea, in Cappadocien, und sein Bruder Gregor, von Nazianz, eine Zeitlang Bischoff zu Constantinopel, Hilarius, Bischoff zu Pictavium, und Amphilo- phius, Bischoff zu Iconium, in Lycaonien.

Außer diesen Kirchenlehrern bewiesen sich in dieser Periode auf die Fortbildung des Lehrbegriffs einflußreich in der römischen Kirche, die ihr Gebiet in den westlichen Theilen Europa's immer weiter ausdehnte, Dionysius, Bischoff zu Rom, Arnobius, ein ehemaliger africanischer Lehrer des Rechts, Lactantius, ein Schüler des Arnobius und Instructor des Prinzen Crispus, und Ambrosius, Bischoff von Mailand; in der ägyptischen Kirche: Dionysius, Bischoff zu Alexandria, und Theognostus, Lehrer in eben dieser Stadt; in der syrischen und orientalischen Kirche: Gregor der Wunderthäter, Bischoff zu Neucäsarea, Eusebius, Bischoff zu Cäsarea in Palästina, Eusebius, Bischoff von

Emisa, Cyrillus, Bischoff zu Jerusalem, Titus, Bischoff zu Bostra in Arabien; Epiphanius, Bischoff zu Salami und Ephraem, der Syrer.

Zwischen der orientalischen und griechischen Kirche, welcher, im weitesten Umfange genommen, auch Aegypten, u die europäischen Länder des byzantinischen Reichs gehörte und zwischen der römischen und abendländischen Kirche war schon gegen das Endz dieser Periode in manchen Punkten der Lehrbegriff eine Verschiedenheit bemerklich. Da mit Constantin dem Großen das Christenthum auf den kaiserlichen Thron kam, so wurde es nun Princip des Hofes, die christliche Religion zur Staatsreligion zu machen. Dieß brachte aber den Einfluß der kaiserlichen Hoftheologie auf die Fortbildung des Lehrbegriffs hervor, und dieser Einfluß erzeugte bey der Unentschiedenheit ihrer Regenten, und nach der Theilung des Kaiserthums durch die Verschiedenheit der religiösen Überzeugung die Kaiser verschiedene Nachtheile.

Constantin der Große z. E. ließ sich durch den Bischof Hosius lange Zeit für die Befenner des Nicänischen Lehrbegriffs geneigt erhalten; dann ließ er sich durch Eusebius die Seite der Arianer lenken. Zu gleicher Zeit begünstigte Valentinian I. die Anhänger des Nicänischen und der Kaiser Valens die Anhänger des Arianischen Lehrbegriffs. Die Macht äußerlicher Umstände hatte in dieser Periode einen außerordentlich großen Einfluß auf den Gang des sich bildenden katholischen Lehrbegriffs gehabt.

Der Ghibliasmus hatte in dieser Periode noch immer seine Freunde, doch legte man es jetzt ernstlich darauf an, gänzlich zu unterdrücken.

§. 78.

Die drei Antiochenischen Synoden wider den Paul von Samosata.

Paul von Samosata, Bischoff zu Antiochien, gab seinen Zeitgenossen zu mehreren Beschwerden Anlaß, und darunter war auch diese, daß er dem Sohn Gottes, oder dem *Logos*, die Persönlichkeit absprach und denselben bloß für eine von Gott unzertrennliche göttliche Weisheit hielt. Es wurde deswegen im Jahr 264 oder 265. in Antiochien eine Synode gehalten, auf welcher man ihn seines Irrthums überweisen wollte. Allein er war seinen Gegnern, unter welchen der berühmteste Gregor der Wunderthäter war, überlegen, und man konnte weiter nichts thun, als daß man das katholische Dogma von der Persönlichkeit des *Logos* vortrug und bestätigte. Was diesmal nicht gelungen war, das wollte man auf einer andern Synode bewirken, welche einige Jahre darauf, ebenfalls zu Antiochien, gehalten wurde; allein mit dem nämlichen Erfolg. Man konnte auf Paul von Samosata nichts bringen. Endlich trat im Jahr 269. eine dritte weit zahlreichere Versammlung zu Antiochien zusammen, der es endlich gelang, den Paul seines Irrthums zu überführen. Der Presbyter Malchion, ein guter Philosoph und gewandter Disputator, trat wider ihn als Ankläger auf, und Paul konnte ihm nicht widerstehen. Er wurde seines Amtes entsetzt, seine Lehren verdammt, und die Persönlichkeit des *Logos* als ein unmöglichlicher Lehrsatz aufgestellt.

§. 79.

Verdammung des Wortes *ὁμοσῳος* und Verweisung desselben aus der dogmatischen Terminologie.

Eben dieser Paul von Samosata gebrauchte, um seine Lehrsätze von dem Sohn Gottes kurz und bestimmt auszudrücken, den Ausdruck: Der Sohn ist *ὁμοσῳος* mit dem Vater. Mit diesem Ausdruck wollte er sagen: der Sohn Gottes macht mit dem

Vater nur Eine *σὺς* aus; d. h. der Sohn macht nicht ein eigenes persönliches Wesen aus, sondern gehört zur *σὺς*, zum Wesen des Vaters, denn er ist die von Gott unzertrennliche göttliche Weisheit; also weiter nichts, als eine Eigenschaft oder eine besondere Wesenskraft. Da nun die Väter der dritten Antiochenischen Kirchenversammlung die Lehrmeinungen des Paul von Samosata verdammt, so glaubten sie auch das Wort *ὁμοσῖος* verdammen zu müssen. Sie erklärten es also für unerlaubt, den Ausdruck *ὁμοσῖος* von dem Sohn zu gebrauchen, weil der Gebrauch dieses Ausdrucks auf Paul's irrige Lehrmeinung führen müsse; denn daran dachte man damals noch nicht, daß man diesen Ausdruck auch in einem andern Sinne nehmen könne, was auch wirklich bald darauf geschehen ist.

### §. 80.

Die erste allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa.

Der von Dionysius von Rom am Ende der vorigen Periode aufgestellte Lehrsatz: „daß der Sohn Gottes oder der *Λόγος* nicht geschaffen, sondern aus dem Vater gezeugt, und mit demselben gleich ewig sey,“ muß wirklich bey vielen Befall gefunden haben, weil Arius mit seiner Behauptung, daß der Sohn ein Geschöpf des Vaters, und daß eine Zeit gewesen sey, wo der Sohn noch nicht vorhanden war, von vielen Seiten Widerspruch gefunden hat, da man vorhin allgemein gelehrt hatte, daß der Sohn, oder der *Λόγος* ein Geschöpf des Vaters sey, und wenn man auch zuweilen das Prädikat: gezeugt von ihm gebraucht hat, doch dasselbe in völlig gleichem Sinn mit: geschaffen genommen worden ist.

Nun war freylich die Behauptung des Arius: daß Gott den Sohn, so wie alles Übrige, aus Nichts geschaffen habe; aber man nahm an der ganzen Lehrweise des Arius Anstoß. Die Folge von der, deßhalb in der ganzen katholischen Kirche entstandenen, Bewegung war diese: daß im Jahr 325. zu Ni-



in die erste allgemeine Kirchenversammlung gehalten, und auf derselben festgesetzt wurde: daß der Sohn nicht erschaffen, sondern gezeugt sey, und zwar mit dem Wesen des Vaters genügt sey, d. h. daß der Sohn oder der *λογος* ganz dieselbe Natur, das dasselbe Wesen, *ὅμοια*, der Art und Beschaffenheit nach, wie der Vater habe, und daß er, weil er aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist, mit dem Vater gleich ewig sey.

### §. 81.

Aufnahme des Wortes *ὁμοουσιος* in die dogmatische Terminologie der katholischen Kirche.

Eine besondere Merkwürdigkeit von dieser Nicänischen Synode ist noch diese, daß auf derselben das, von der dritten Antiochenischen Kirchenversammlung im Jahr 269. verworfene Wort *ὁμοουσιος* wieder zu Ehren gebracht, in den dogmatischen Sprachgebrauch aufgenommen, und zum Stempel der Rechtmäßigkeit erhoben wurde. Die versammelten Väter schrieben nämlich vor, künftig zu lehren: der Sohn sey *ὁμοουσιος τῷ πατρὶ*, gleiches Wesens mit dem Vater. Paul von Samosata hatte das nämliche gesagt, aber in dem Sinne: der Sohn wohnt mit dem Vater, der Zahl nach, Eine *ὁμοία*, Ein Wesen ist, und mithin ist er keine von dem Vater verschiedene Person. Dieß wurde von den Antiochenischen Vätern verworfen. Die Nicänischen Väter gebrauchen aber die Form: der Sohn ist *ὁμοουσιος τῷ πατρὶ* in einem ganz andern Sinne, nämlich in diesem: der Sohn hat, der Gattung oder der Art nach, die nämliche *ὁμοία*, die nämliche Substanz, oder das nämliche Wesen, wie der Vater, oder mit andern Worten: das Wesen des Sohnes ist dem Wesen des Vaters ganz vollkommen gleichartig, so wie das Wesen zweyer Menschen einander gleichartig ist.

## §. 82.

## Die fünf Antiochenischen Formeln.

Die Nicänische Kirchenversammlung machte aber die Nichtigkeit in der griechischen und morgenländischen Kirche nur größer. Arius und seine Anhänger ließen sich dadurch nicht Schweigen bringen, und der Mehrtheil von den übrigen Kirchenlehrern nahm in der Nicänischen Glaubensformel an Ausdrücken: aus dem Wesen, *ex της ουσίας*, des Vaters gezeugt und *ὁμοουσιος τῷ πατρὶ* gleiches Wesens mit dem Vater, Anstoß und wollte sich dieselben nicht aufdringen lassen. Athanasius aber, welcher unterdessen Bischoff zu Alexandria geworden war, machte von dem Gebrauch dieser Ausdrücke die ganze Rechtgläubigkeit abhängig.

Da er sich auch einer jeden Ausgleichung mit den Arianern widersetzte, so erkannte man in ihm das Hinderniß kirchlichen Friedens, und es traten die morgenländischen Bischöfe im J. 335. zu Tyrus zusammen, und entsetzten ihn von seinem Amte, worauf er vom Kaiser Constantin dem Großen in Gallien exilirt wurde.

Athanasius suchte in seiner Verweisung, nach Constantin's des Großen Tode, Schutz bey dem abendländischen Kaiser Constantius und bey dem römischen Bischoff Julius, und er fand ihn auch.

Im Jahr 341. wurde zu Rom eine Synode veranstaltet, welche den Athanasius von allen Beschuldigungen freisprach. Dieß gab Veranlassung, daß sich noch in dem nächsten Jahre die morgenländischen Bischöfe in Antiochien sammelten, die Absetzung des Athanasius erneuerten, um den, von den Abendländern ihnen gemachten, Vorwurf, stimmten sie der Lehre des Arius bey, zu beseitigen, und die Glaubensformeln aufsetzten. Darin erklärten sie, daß sie bekennen: der Sohn sey aus Gott, und von Ewigkeit her dem Vater, der ihn gezeugt habe, gewesen. Die beyden A

ἦκε, ἐκ τῆς οὐσίας, aus dem Wesen des Vaters gezeugt, und ὁμοῦσιος τῷ πατρὶ gleiches Wesens mit dem Vater, waren also doch nicht gebraucht.

Bermuthlich war dieß eine der Ursachen, warum gegen sie die Abendländer den Vorwurf der Irrgläubigkeit erneuerten. Deswegen setzten sie, im Jahr 343. zu Antiochien noch eine fünfte Formel auf, welche unter dem besondern Namen der formula *καρπόςυχος* bekannt ist. Darin verdammten sie, was sie auch schon in den vier ersten Formeln gethan hatten, ausdrücklich die Unterscheidungslehre des Arius, und legten das Bekenntniß dar, daß der Sohn vor aller Zeit aus Gott gezeugt, und der Natur nach wahrer und vollkommener Gott sey, daß er von jeher vollkommen und dem Vater in Allem ähnlich sey; ὅμοιος τῷ πατρὶ. Die fünfte Formel sollte sich also dem Nicänischen Lehrbegriff mehr annähern, indem man statt des Wortes ὁμοῦσιος, gleiches Wesens, ὅμοιος, ähnlich setzte. Durch dieses Wort wollten sie, wie aus ihrer weitern Erklärung hervorgeht, dem Gedanken vorbeugen, als ob sie dächten, der Sohn sey auf eben die Art entstanden, als wie die Geschöpfe. Vielmehr lehrten sie, daß der Sohn sein Daseyn auf eine ihm ganz eigenthümliche Weise habe, und zwar auf eine solche Weise, daß er dadurch in Ähnlichkeit mit Gott kommt.

### §. 83.

#### Die drey Sirmischen Formeln.

Durch die Verwendung des Kaisers Constantus wurde endlich Athanasius vom Constantius, dem Kaiser des Orient's, wieder auf seinen bischöflichen Stuhl nach Alexandrien zurückberufen. Allein im Jahr 350. starb sein Beschützer Constantus, und Constantius, der ihn mit Widerwillen zurückgerufen hatte, wurde nach Besiegung des Magnentius auch Beherrscher des Occident's. Schon vorher, im Jahr 351. hatten die morgenländischen Bischöffe zu Sirmium eine Synode gegen den Photinus gehalten, und auf derselben wurde die vierte Antiochenische Formel erneuert, ihr aber viele Ver-

damnungsätze beygefügt. Dieß nennt man die erste Sirmi Formel.

Hierauf ließ Kaiser Constantius auf den Synod zu Arles, im Jahr 354. und zu Mayland im Jahr 3 den Athanasius abermals seines Amtes entsetzen, und ihn den Bann aussprechen. Nun glaubten seine Gegner das Ansehen der nicänischen Synode größtentheils vernichtet zu sehen, um es ganz zu bewirken, hielten sie im J. 357. eine Kirchversammlung zu Sirmium, auf welcher die zweyte Sirmi Glaubensformel entworfen und publicirt worden ist. Nach der Vorschrift dieser Formel sollte in Zukunft weder das Wort *σους*, und *εμοσους*, noch das Wort *ομοσους*, im Wort der Lehre von der Natur Christi gebraucht werden. Zugl wurde der Satz aufgenommen, daß der Vater größer als Sohn und dieser jenem untergeordnet sey. Allein mit dieser Formel konnten weder die Anhänger des Nicänischen Concils noch diejenigen unter seinen Gegnern zufrieden seyn, welche obgleich auch Gegner der Arianer, die Ausdrücke *ex της ου* und *ομοσους* verwarfen, und für diesen letztern *εμοσους*, substituirt. Diese letztern hielten im Jahr 358. zu Ancyra eine Synode, wo sie ihren Lehrsatz, daß der Sohn ähnlich Wesens mit dem Vater und kein Geschöpf sey, aufs neue aufstellten. Sie gewannen auch den Kaiser für sich, und auf seinem Befehl mußte die zweyte Sirmische Formel von ihrem Verfasser widerrufen werden. Allein die Gemüther blieben doch getrennt, und die Uneinigkeit dauerte fort. Um sie zu heben, ließ der Kaiser im Jahr 359. zu Sirmium eine Synode halten, wo die Anhänger der zweyten Sirmischen Formel und die Anhänger der Synode zu Ancyra ihre Sache mit einander ausgleichen sollten. Man vereinigte sich endlich auch in einer Formel, welche man die dritte Sirmische Formel heißt. Vergleichung fiel so aus: daß sowohl die Wörter *σους* und *ομοσους*, als *ομοσους* als unverständlich verworfen wurden dagegen aber aufgestellt wurde, daß der Sohn dem Vater allem ähnlich, *κατα παντα ομοιος* sey. Dieser, aus

Aus der Antiochenischen Formel genommene Satz, daß der Sohn dem Vater ähnlich sey, wurde hernach auch in das Glaubensbekenntniß aufgenommen, welches noch in demselben Jahr, von den zu Arimin, dem heutigen Rimini in Italien, versammelten abendländischen Bischöffen aufgesetzt wurde.

Constantius genehmigte dieses Symbolum, welches auch die Ariminensische Formel genannt wird, und suchte auch die Morgenländer zur Annahme desselben zu zwingen.

#### §. 84.

Bestätigung der Nicänischen Formel auf der Synode zu Alexandrien im Jahr 362.

Der Tod des Kaisers Constantius brachte aber für die Sache eine neue Wendung hervor. Der Kaiser Julianus sein Nachfolger verstattete eine allgemeine Glaubensfreyheit, berief alle verwiesenen Bischöffe zurück, und so nahm denn auch Athanasius von dem Bischoffsstuhle in Alexandrien wieder Besitz. Im Jahr 362. veranstaltete dieser eine Synode daselbst, auf welcher die Nicänische Glaubensformel bestätigt wurde. Dieß that eine sehr gute Wirkung. Sehr viele in verschiedenen Ländern, welche die Ariminensische Formel angenommen hatten, gaben sie wieder auf, und bekannten sich zur Nicänischen Glaubensformel.

#### §. 85.

Die Synode in Illyricum, im Jahr 375.

Zwar wurde dem Athanasius von dem Kaiser Julian eine neue Verweisung von seinem Amte zu Theil, und Julian fing an, die Gegner des Nicänischen Glaubens zu begünstigen; allein sein Regierungsnachfolger, Jovianus, erklärte sich für die Anhänger des Nicänischen Glaubens; sie genossen aber seinen Schutz nur ein Jahr lang. Im J. 364. starb er schon und nun herrschte über den Occident Valenti-

ntian I., über den Orient sein Bruder Valens. Jener bewies zwar gegen die Anhänger des Nicänischen Glaubens mehr Günst, aber doch verfolgte er die Gegner desselben nicht. Dagegen zeigte sich Valens als einen eifrigen Feind der Anhänger des Nicänischen Glaubens, und gab sich alle Mühe, sie zu unterdrücken.

Unter diesen Ereignissen starb Athanasius, hatte aber noch die Freude, daß er seine Parthey, ungeachtet der Bedrückungen des Kaisers Valens, immer stärker werden sah. Im Jahre 375., bereits zwey Jahre nach seinem Tode, hielten die abendländischen Bischöffe eine Synode in Illyricum, welche ganz nach seinem Sinne festsetzte: daß die *trias*, der Vater, Sohn und heil. Geist, gleiches Wesens, *ὁμοουσιος*, sey. Dieser Beschluß wurde bekannt gemacht, und der Kaiser Valentinian fügte eine Verordnung hinzu, worin alle Gewaltthatigkeiten gegen die Befenner der gleichwesentlichen *trias* untersagt waren.

### S. 86.

Endlicher Sieg der Nicänischen Glaubensformel auf der zweyten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel. Im Jahr 381.

So lange aber der Kaiser Valens lebte, brachte dieß der Nicänischen Glaubensformel wenig Vortheil. Erst als Gratianus ihm, im J. 378., in der Regierung nachgefolgt war, begann für die Anhänger dieser Glaubensformel ein besserer Zeitpunkt. Doch that er nicht so viel für sie, als Theodosius, welchem er kurz darauf die Herrschaft in dem Orient abtrat. Schon im Jahr 380. erließ dieser ein Gesetz: daß jedermann, der den Namen eines katholischen Christen führen wollte, glauben müsse, an eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes unter gleicher Majestät und heiliger Dreieit. Im folgenden Jahre 381. berief er dann zu Constantinopel eine Kirchenversammlung zusammen, welcher er den Auftrag ertheilte, die Lehre von der Gottheit Christi, nach

dem Sinne der Nicänischen Glaubensformel, näher zu bestimmen. Es waren nämlich nähere Bestimmungen wegen der, noch immer im Geheim fortgehenden, Irrthümer des Sabelius, Marcellus, Photinus und Apollinaris notwendig. Zugleich mußte auch das Dogma im strengsten Gegensatz gegen die verschiedenen Meynungen der Arianer dargestellt werden. Es wurde also in Rücksicht auf dieses Lehrsystem das Nicänische Glaubensbekenntniß mit folgenden Erweiterungen wiederholt:

- 1) wurde der Punct hinzugesetzt, daß der Sohn vom Himmel herabgekommen und Mensch geworden sey. Dieß war ein Gegensatz gegen die Lehre des Marcellus und Photinus, welche nur eine Einwirkung des im unpersönlichen Zustande in Gott befindlichen *λογος* auf den Menschen Jesus statuirten;
- 2) wurde gegen die Apollinaristen hinzugesetzt, daß der Sohn Gottes ein wirklicher und vollkommener Mensch geworden wäre, daß also bey Jesu Christo dreyerley zu unterscheiden sey:
  - a) der *λογος*, welcher mit Gott dem Vater *ὁμοσσιος* ist;
  - β) der Leib, welcher seinen Bestandtheilen nach die nämliche Beschaffenheit hatte, als wie die Leiber der übrigen Menschen;
  - γ) das *πνευμα*, die vernünftige Seele, welche Jesus eben so, wie jeder andere Mensch, gehabt habe, und dessen Stelle bey ihm nicht bloß von dem *λογος* vertreten worden sey.

### §. 87.

Erste Schritte zur Ausbildung des Dogma vom heiligen Geist.

Die Streitigkeiten, welche mit den Arianern über die *ὁμοσσιαι* oder Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater geführt wurden, mußten endlich auch zu der Frage führen: in

welchem Verhältnisse denn der heil. Geist zu Gott dem Vater stehe. Schon von jeher dachte man sich nämlich die Gottheit als Vater, Sohn und Geist, aber auf gar verschiedene Weise. Indessen hatten immer der Sohn und der h. Geist ein gleiches Schicksal. Dachte man sich den Sohn als etwas Idealisches in Gott, so dachte man sich den heil. Geist eben so. Betrachtete man aber den Sohn als ein besonderes persönliches Subject, so wurde der Geist auch als ein solches betrachtet, und stellte man sich den Sohn geringer als den Vater, und als ein Geschöpf des Vaters vor, so dachte man sich den h. Geist eben so und hielt ihn selbst für noch geringer, als den Sohn. Da nun auf der Nicänischen Synode der Ausspruch gethan wurde: der Sohn ist *ὁμοσίου τῷ πατρί*, d. h. er hat mit dem Vater gleiches Wesen, so mußte dieser Ausspruch bald auch seinen Einfluß auf die Lehre vom heil. Geist zeigen. Anfänglich hatten es die Gegner des Arius übersehen, daß, wenn sie dem Sohne *ὁμοσίου* mit dem Vater beylegen wollten, sie auch consequenter Weise dem heil. Geist diese Wesensgleichheit beylegen mußten, weil sonst die heilige Dreieinigkeit von einander gespalten oder getrennt würde. Der scharfsichtige Athanasius ward auch bald die Lücke in dem Nicänischen Lehrbegriff gewahr, und vertheidigte in seinen Schriften nun auch die *ὁμοσίου* des heil. Geistes. Auch ließ er auf der Synode in Alexandrien (362.) festsetzen, daß der heil. Geist kein Geschöpf sey, und daß er auch nicht von dem Wesen Christi getrennt werden dürfe, d. h. daß dem heil. Geist eben so, wie dem Sohne, Wesensgleichheit mit dem Vater beygelegt werden müsse; denn die heilige *τριάς* dürfe nicht getrennt und etwas daraus ein Geschöpf genannt werden. Diese Vorstellungsart mußte um so mehr Eingang finden, da sie sich auch auf das in dem N. T. dem heil. Geist beygelegte Ausgehen aus dem Vater recht gut gründen ließ. Daher haben denn auch die abendländischen Bischöffe, welche auf der Synode in Illyricum im Jahr 375. waren, alle die mit dem Anathema belegt, welche nicht glaubten, daß die *τριάς* des Vaters, Sohnes und heil. Geistes gleiches Wesens, *ὁμοσίου* sey. Es wa-



also nun schon Vorbereitungen genug gemacht, um dem na vom heil. Geist eine bleibende Form zu geben. Als der Patriarch von Constantinopel, Macedonius, welchen heil. Ge. für ein geringeres, dem Dienste der Gott bestimmtes, Geschöpf hielt, noch eine nähere Veranlassung ben hatte, so waren die zu Constantinopel im Jahr 381. sammelten Väter um so bereitwilliger, diese Lehre vor allen igen Angriffen sicher zu stellen. Es wurde deswegen fest t, daß man glaube an den heil. Geist, den Herrn, den er, *ζωοποιον*, welcher aus dem Vater ausgehet, und er zugleich mit dem Vater und Sohn angebetet und ver icht werden muß. Obgleich der heilige Geist nicht auß lich Gott genannt ist, so ist ihm doch die Homousie mit dem r beygelegt. Dieß wird aus dem Synodalschreiben of r, welches nach geendigten Berathschlagungen die versam n Väter erließen. In demselben wird die Lehre vom Va Sohn und heil. Geist also bestimmt: es ist *ἑστία μία τῷ ρὸς καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι*; sodann e hinzugesetzt: Vater, Sohn und heil. Geist sind *τρεῖς ἰσότητες ὑποστάσεις, ἡ τρία τελεία πρόσωπα*, sie ma die gleiche ewige Dreyeinigkeit, *συναίδιος τριῶν* aus. dem zweyten Punkte geht hervor, daß *ἑστία μία* ein ge cher Ausdruck ist, und heißt: einerley Substanz oder Wesen eine Substanz von gleicher Art; folglich war die Meyo der versammelten Väter diese: Vater, Sohn und heil. t hat jeder dasselbe Wesen, jeder ist zwar ein vollkomme für sich bestehendes Subject; aber dennoch hat jeder eben Wesen, oder eben die Substanz wie die zwey andern. wie nun der Sohn dieses sein Wesen von dem Vater em gen hat, so hat auch der heil. Geist das seinige von Vater empfangen, und dieses ist es, was durch den neu mentlichen Ausdruck: *ἐκπορεύεται παρὰ τῷ πατρὶ*, t werden soll.

## §. 88.

## Das Dogma von der Höllenfahrt Christi.

Es steht zwar im A. L., daß Christus in die Hölle gefahren sey, aber das hat man anfänglich von dem Begräbniß Christi verstanden; daher findet sich in einigen alten Glaubensbekenntnissen bloß der Satz: daß Christus begraben wurde, und hernach wieder auferstanden sey. In andern wird des Begrabenwerdens gar nicht gedacht. Wenn nun auch manche unter der Formel: in die Hölle gefahren, mehr als das Begräbniß Christi verstanden haben sollten, so wurde doch bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts die Höllenfahrt Christi nicht unter die Glaubensartikel gerechnet. Aber nunmehr gaben die Streitigkeiten mit Apollinaris dem Jüngern Veranlassung, das Dogma von der Höllenfahrt Christi in den Lehrbegriff aufzunehmen. Apollinaris läugnete, daß Christus einen menschlichen Geist oder πνευμα gehabt habe, weil der göttliche λογος die Stelle desselben in ihm vertreten habe.

Diese Behauptung zu widerlegen, beriefen sich sowohl katholische als arianische Kirchenlehrer unter andern auch auf die Höllenfahrt Christi; denn weder mit dem Körper, welcher todt im Grabe lag, noch mit dem göttlichen λογος kann Christus in die Hölle hinabgefahren seyn; folglich muß er einen Geist, ein πνευμα, gehabt haben, von welchem nur allein diese Hinabfahrt sich denken läßt. Diese polemische Beziehung gab nun diesem Lehrsatz auf einmal allgemeinen Werth und Wichtigkeit, so daß man nöthig fand, denselben auch in die Glaubensbekenntnisse zu setzen, z. B. in das Symbolum Aquileiense, in die dritte sirmische Formel, in das Symbolum, welches auf der Synode zu Nicäa in Thracien ums Jahr 359., und in das, welches im Jahr 360. zu Constantinopel aufgesetzt wurde. Auch in das Symbolum apostolicum wurde dieser Lehrsatz aufgenommen, doch aber nicht in die morgenländischen Exemplare. Merkwürdig ist es, daß man es in dem, auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu

Constantinopel im Jahr 381. wiederholten, Nicänischen Glaubensbekenntnisse bloß bey der Erwähnung des Begräbnisses Christi gelassen hat.

### §. 89.

#### Fortgehende Beschränkung des Chiliasmus.

So vielen Schaden Origenes und Dionysius von Alexandria in der vorigen Periode dem Chiliasmus gethan hatten, so behielt er dennoch seine, obgleich immer weniger werdenden, Freunde und Anhänger. Von Victorinus, welcher zu Ende des dritten Jahrhunderts Bischoff zu Patavium war, ist bekannt, daß er denselben vorgetragen hat. Wichtig für seine Erhaltung und Fortpflanzung wurde im vierten Jahrhundert Lactantius, der sich in seinen Institutionibus divinis viele Mühe gab, die Lehre vom tausendjährigen Reich Christi recht ausführlich darzustellen. Er that dieß zugleich auf die allersinnlichste Weise, und brachte in dieß Dogma die nähere Bestimmung hinein, daß die Zukunft Christi, und der Anfang seines Reichs zu Jerusalem gerade 6000 Jahre nach Erschaffung der Welt eintreten werde. Lactantius meynte: daß etwa noch 200 Jahre von dieser Zeit an, da er seine Institutiones schrieb, darauf seyn würde, daß aber noch vorher das römische Reich untergehen müßte. Gleich nach ihm fing aber der Chiliasmus so stark an zu sinken, daß es eine Seltenheit war, einen Chiliassten anzutreffen. Die Ursache war die Belangung des Christenthums auf den römischen Kaisersthron; denn nunmehr wünschten die Christen den Untergang des römischen Reichs nicht mehr. Vor Constantin des Großen Zeit war dieß aber der Wunsch aller Christen, und daher waren sie größtentheils dem Chiliasmus ergeben, weil derselbe diesen Wunsch nährte und zur gewissen Hoffnung machte.

## Zweite Abtheilung.

## Geschichte des christlichen Lehrbegriffs unter den Katholikern.

## S. 90.

## Allgemeine Übersicht.

Ob sich gleich in dieser Periode keine neuen gnostischen Parteyen mehr erhoben, sondern vielmehr die ältern sich nach und nach zu verlieren anfangen, so hatte doch der katholische Lehrbegriff von der nämlichen Seite her neue Gefahren abzuwenden, als wie in der vorhergehenden Periode. Denn der Manichäismus, welcher nun mit siegender Gewalt sein Haupt empor hob, war doch wenigstens eine Art von Gnosticismus, da die Annahme eines zwiefachen Princip's sein Fundament war. Überhaupt was auf einem andern Weg zu einer neuen Bestimmung des Dogma von der höhern Natur Christi durch den Paul von Samosata, Marcellus von Ancyra, und Photinus versucht worden, hing in seiner Art gleichfalls mit dem Bestreben der frühern judaisirenden Parteyen zusammen. Gleichsam in die Mitte von beyden stellten sich die Arianer und Apollinaristen, und was die Macedonianer lehrten, war eine Folge der Arianischen Streitigkeiten.

## S. 91.

## Manes und die Manichäer.

Manes, oder, wie er eigentlich hieß, Mani, war nach Ephraems, des Syrer's, Bericht, ein geborner Chaldäer; nach dem Bericht der übrigen griechischen und morgenländischen Schriftsteller aber ein geborner Perser. So viel ist wenigstens gewiß, daß er in der zweyten Hälfte des dritten Jahrhunderts unter den Persern lebte und lehrte. Er wurde in dem Magierinstitut erzogen und gebildet, wurde mit den neutestamentlichen Schriften bekannt und auf den Gedanken gebracht, das Christenthum mit der Philosophie der Perser, zu der er sich bekannte, und zugleich mit einigen Lehren der orientalischen

Philosophie oder Gnosis zu verbinden. Dadurch kam ein ganz neues Lehrgebäude zu Stande, in welchem sich Manes auch einen Platz gab.

Manes lehrte nämlich folgendes:

„Es sind zwey Grundwesen, ein gutes, das Licht; ein böses, die Finsterniß. Beyde haben einen eigenen Beherrscher. Der des Lichts ist Gott, das vollkommenste und seligste Wesen, aus welchem unzählige Monen ausgeflossen sind. Der Beherrscher der Finsterniß, welcher Dämon heißt, ist dagegen das allerböseste Wesen, und liegt in einem ewigen Kampfe mit dem Lichtwesen, oder dem guten Princip. Es hat dem guten Grundwesen einige Theile des Lichtes geraubt, und die Welt und die Menschen erschaffen. Der Sohn Gottes und der hl. Geist sind, wie die Monen, aus dem Lichtwesen ausgeflossen. Der Sohn ist derjenige, welchen die Perser Mithramennen, ein höchst glänzendes Wesen, aus dem reinsten Lichte zusammengesetzt, und für sich selbst bestehend und in der Sonne wohnend. Der heilige Geist ist gleichfalls eine belebte Lichtmasse, welcher durch den ganzen Äther um unsere Erde ausgebreitet ist, und nicht nur die Seelen der Menschen erwärmt und erleuchtet, sondern auch die Erde befeuchtet, und sie in ihr verborgen liegenden Theile des göttlichen Lichts nach und nach entbindet und in die Höhe hebt, daß sie in das Licht nicht zurückkehren. Der Sohn kam auf die Erde herab, und vereinigte sich mit einem menschlichen Scheinkörper, lehrte den Menschen die Erkenntniß und Verehrung Gottes, und zeigte ihnen den Weg, auf welchem ihre Seelen, von dem sie umgebenen unreinen Stoffe befreyt, in das Lichtreich gelangen können. Allein der Beherrscher der Finsterniß reizte die Juden auf, daß sie ihn verfolgten und kreuzigten. Vor seiner Aufahrt in die Sonne verhiess er aber seinen Anhängern den Paraclet, und dieser war in Manes selbst erschienen, wie er wenigstens versicherte.“

Ist auch diese Sache nicht völlig klar, so war doch Manes in jedem Fall der Meynung, der Paraclet wirke auf ihn

ein, um den Menschen die Religion Jesu in seiner vollkommensten Gestalt zu geben. Diejenigen, welche die Vorschriften Jesu, durch Beobachtung eines strengen und enthaltsamen Lebens, befolgen, kommen in das Lichtreich, nur müssen sie sich nach der Trennung vom Körper noch einer zweyfachen Reinigung unterwerfen. Die erste geschieht im Monde, welcher ein großer Wasserball ist, worin sie funfzehn Tage lang gebadet werden. Von da begeben sie sich in die Sonne, wo die zweyte Reinigung im Feuer vorgehet. Nunmehr sind sie erdrein, um in das Lichtreich eingehen zu können. Bey dem Aufschwung dahin leistet ihnen der heilige Geist Beistand. Die Seelen von bösen Menschen werden in andere Leiber, entweder von Menschen oder von Thieren verstoßen, bis sie besser, und zur Reinigung fähig werden. Die ganz verdorbenen aber werden im Feuer gestraft. Endlich wird die Welt verbrennt und zerstört, und der Beherrscher der Finsterniß muß mit seinen bösen Wesen wieder in sein unglückliches Reich zurück, welches von den verdamnten Seelen bewacht wird, damit er nicht heranstomen und wieder Unglück anrichten könne. — Das N. L. verwarf Mani, als von dem Beherrscher der Finsterniß herkommend. Im R. L. erklärte er Alles für verfälscht, was seinem System entgegen war. Er wollte dagegen seine Lehre aus Büchern geschöpft haben, welche die geheime Lehre der Apostel enthielten.

Vgl. I. A. Wolf, Manichaeismus ante Manichaeum 1708. 8.

Isaac de Beausobre, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. Vol. II. Amst. 1734. 4.

### §. 92.

Paul von Samosata.

Paulus von Samosata, welcher Bischoff von Antiochia war, und zugleich noch ein ansehnliches Staatsamt, nämlich das eines römischen Procurators derjenigen Art bekleidete, wel-

daß man wegen ihrer 200 Sesterzien betragenden Besoldung Ducenarii nannte, machte zum Fundament seines Lehrsystems den Satz: „es ist nur ein einziger Gott.“ Er lehrte diesem gemäß: es ist nur eine einzige göttliche Hypostase oder Person, welche im N. T. der Vater heißt. Christus ist seiner Natur nach ein bloßer Mensch, und hat erst mit seiner Geburt von der Maria zu existiren angefangen. Er war aber auf eine übernatürliche Art erzeugt worden, und während seines Erdenlebens wirkte der göttliche *Logos* auf ihn mehr ein, als je auf irgend einen andern Menschen. Dieser göttliche *Logos* ist aber kein für sich bestehendes Subject, sondern er ist in Gott eben das, was im Menschen die Vernunft ist. Er ist die höchste von Gott unzertrennliche ewige Weisheit, und ist also mit Gott *ὁμοτιος*, d. h. er und der Vater machen nicht zwey verschiedene Personen, sondern nur ein und dieselbe Substanz aus; als bloß inhärende Eigenschaft Gottes heißt sie *Logos ενδιαιτης*, als außer Gott wirksam aber *Logos προφορικος*. Diese vereinigte sich mit dem Menschen Jesus, d. h. sie wirkte auf ihn, wie sie ehedem auf die hebräischen Propheten gewirkt hatte, nur in einem weit höhern Grade. Der *Logos* Gottes und der Sohn Gottes sind zwey verschiedene Begriffe. Der *Logos* bezeichnet die auf Jesum einwirkende göttliche Weisheit; Sohn Gottes ist aber der Name, welcher Jesu eben wegen dieser Einwirkung zu Theil geworden ist. Durch diese Einwirkung gelangte übrigens Jesus zu einer so großen moralischen Vollkommenheit, daß man ihm im eigentlichen Sinne göttliche Würde beilegen kann. Man muß also, wenn von Christo die Rede ist, zwey *προσωπα* oder zwey verschiedene Ansichten unterscheiden. Sieht man auf seine Natur, so war er bloßer Mensch, sieht man aber auf seine genaue Verbindung mit dem göttlichen *Logos*, so war er über alle Menschen weit erhaben. Nach der Vollendung des irdischen Geschäftes Jesu hat aber die Einwirkung des göttlichen *Logos* auf ihn aufgehört.

Diese Meynungen beschäftigten drey wider den Paul v. Samosata zu Antiochien versammelte Synoden. Auf den bey-

den ersten mußte sich Paul zu vertheidigen; auf der dritten aber im Jahr 269. trat der Presbyter Malchion wider ihn auf, und seiner Beredsamkeit gelang es, die anwesenden Väter von der Falschheit der Lehrsätze Pauls zu überzeugen. Sie wurden daher verdammt, und er seines bischöflichen Amtes entsezt. Er hat aber doch Anhänger bekommen, welche man Paulianer oder Paulianisten genannt hat.

### S. 93.

#### Hierax und die Hieraciten.

Hierax, oder Hierakas, aus Leontopolis in Aegypten gebürtig, ein in vielen Wissenschaften bewandeter Mann, soll den Sohn Gottes, wie sich die alten Schriftsteller ausdrücken, bloß für ein Licht, das von einem andern Licht angezündet worden sey, gehalten haben. Dieß konnte man nicht anders verstehen, als so: er hielt den Sohn Gottes für einen, aus Gott geflossenen, Mon. Allein die ganze Nachrede ist unverbürgt. Gewisser ist es, daß er die ganze Bestimmung Christi bloß in die Bekanntmachung eines strengern und bessern Sittengesetzes gesetzt hat. Unter dem heil. Geist verstand er den Melchisedek, und stützte diese Meynung auf Röm. VIII. 26. u. Hebr. VII. 3. — Er lebte bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts. Sein ganzes Lehrsystem gründete er aber auf ein heiliges Buch, welches er den Anabaticus des Jesaias nennt.

### S. 94.

#### Arius.

Bei einer Versammlung der Ältesten zu Alexandrien, that der Bischoff dieser Stadt Alexander die Ausrufung, der Sohn Gottes hätte nicht nur einerley Würde mit dem Vater, sondern auch einerley Wesen. Der oberste Presbyter daselbst, Arius, ein gelehrter, scharfsinniger und beredter, aber nicht ganz consequent denkender Mann,



nach dieser Aufferung und behauptete: sie führe zur  
nischen Vorstellungsart von dem Sohne Gottes. Der  
dieser Widerspruchs lag darin, daß Arius ein Aum  
war von der in früherer Zeit fast allgemein üblichen, und  
vorher von dem Dionysius von Rom verdrängten  
ungsart, daß der Sohn Gottes etwas Erschaffenes sey,  
ß der Grund seines Vorhandenseyns nicht in dem We  
ttes, sondern bloß in desselben Willen liege. Dem ge  
hauptete nun Arius, daß der Sohn Gottes nicht aus  
lesen des Vaters gezeugt oder entstanden, sondern, so  
le andern Dinge, aus Nichts ( $\epsilon\zeta\ \kappa\ \nu\tau\omega\nu$ ) erschaffen  
ß eine Zeit gewesen sey, wo er noch nicht war, oder  
Arius ausdrückt,  $\eta\nu\ \acute{o}\tau\epsilon\ \kappa\ \eta\nu$ .

rius setzte nun aber den Sohn keineswegs in eine gleich  
sse mit den übrigen Geschöpfen, sondern erhob ihn so  
er alle übrigen Geschöpfe, daß er ihn für das einzige  
lbar von Gott geschaffene Geschöpf hielt; indem alle an  
Geschöpfe von ihm nur mittelbar, eben durch den Sohn,  
ten wären. Sodann gab er ihm auch einen Ursprung  
der Zeit Anfang, und aller übrigen Dinge Werden; auch  
er ihm göttliche Würde bey, und nannte ihn selbst et  
veränderlichen Gott; aber er war ihm dieß nicht seiner  
nach, sondern bloß dadurch, daß ihn der Vater aus  
n dazu schuf. Die Behauptung der Erschaffung des  
s aus Nichts, war ein Satz, den man noch nicht ge  
atte, ob er gleich in der Lehre, daß der Sohn Gottes  
eschöpf sey, nothwendig liegt, wenn man eine Schöpfung  
ichts überhaupt annimmt, und dieß war doch schon da  
der Fall. Bis dahin war man sich aber jenes Satzes  
nicht bewußt worden. Das Gegentheil von dem Allen  
ptete nun der Bischoff Alexander, und als Arius  
mehr Anhänger bekam, so hielt Alexander an seinem  
flichen Sitze eine Synode, welche den Arius als einen  
blästerer seines Amtes setzte. Dieser ging nach Paläst  
nd bemühte sich überall, seine Partey zu verstärken, was

ihm auch gelang. Endlich fand sich der Kaiser Constantin der Große bewogen, die allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa im Jahr 325. halten zu lassen. Von dieser wurden die Arianischen Lehrsätze verdammt, und über ihn der Banus ausgesprochen.

Vgl. Starck's Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berlin 1785. 2 Theile 8.

## S. 95.

### Die Arianer.

Die Parthei des Arius wurde durch das Nicänische Concil keineswegs unterdrückt; ja selbst Arius wurde auf Anordnung des Kaisers Constantius auf der Synode zu Jerusalem im Jahr 335. wieder feyerlich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Um so eher konnte sich also seine Parthei auch noch nach seinem, schon 336. erfolgten, Tode erhalten. Gegenwärtig bezeichnet man aber mit dem allgemeinen Namen Arianer, Personen, welche nicht alle von der Parthei des Arius waren. Von seiner Parthei waren nur die, welche man gegenwärtig nach der Eigenthümlichkeit ihres Lehrbegriffs die reinen Arianer und Anomoeer und welche man sonst nach gewissen Personen auch Aetianer und Eunomianer genannt hat. Aber diejenigen, welche wir gegenwärtig Semiarianer heißen, waren nicht von der Parthei des Arius, vielmehr seine heftigsten Gegner. Im vierten Jahrhundert hatte man zwar auch schon den Namen Semiarianer; aber mit diesem Namen bezeichnete man damals die von der katholischen Parthei, welche zwar die Lehre der Arianer, daß der Sohn ein Geschöpf sey, verwarfen, aber darin mit ihnen übereinstimmten, daß der heil. Geist ein Geschöpf sey. Dieser Gebrauch des Wortes kam aber bald ab, und der Name Semiarianer ging auf diejenigen über, welche man auch Homoeisten oder Homöusianer nannte. Sie waren Gegner des Arius, aber auch zugleich des Wortes *ὁμοούσιος* in der Nicänischen Glaubensformel, welcher sie jedoch in allen andern

Puncten völlig beystimmten. Weil Athanasius die Lehre der Homoensianen, welche Christum bloß *ὁμοιουσιος* mit dem Vater machten, öfters für Arianisch ausgab, so hat man sich in der Folge verleiten lassen, sie selbst unter die Arianer zu rechnen, und für eine besondere Secte derselben zu halten, was aber eigentlich genommen falsch ist.

### §. 96.

Die reinen Arianer, auch Aetianer, Eunomianer und Anomoer genannt.

Die Oberhäupter derer, welche streng bey dem blieben, was Arius gelehrt hatte, waren:

Aetius, aus Cölesyrien gebürtig, und Diaconus zu Alexandrien bis zum Jahr 370. wo er starb, und

Eunomius aus Cappadocien, der als Bischoff zu Eyzicus, im Jahr 392. starb, weßwegen

man auch die reinen Arianer sowohl Aetianer als Eunomianer genannt hat. Aetius hielt den Lehrsatz des Arius, daß der Sohn ein Geschöpf des Vaters und nicht *ὁμοιουσιος* mit ihm wäre, so fest, daß er behauptete, der Sohn sey dem Wesen nach dem Vater unähnlich, *ανωμοιος*. Aetius - Schüler Eunomius, hielt zwar den Sohn nicht für etwas Erschaffenes, sondern für etwas Erzeugtes; aber nicht anfangslos, sondern in der Zeit; auch legte er dem Sohn eine Ähnlichkeit mit dem Vater bey, aber nur in Ansehung der Wirkung und Macht: hingegen dem Wesen nach erklärte er ihn auch für unähnlich *ανωμοιος* dem Vater. Deßwegen haben nun sowohl die Anhänger des Aetius als auch des Eunomius den Namen Anomoer erhalten; genau genommen waren sie aber zwey verschiedene Parteien der Arianer, die nur in dem Lehrsatze, daß der Sohn dem Wesen nach dem Vater unähnlich sey, vollkommen miteinander übereinstimmten. Sie lagen sowohl mit den Vertheidigern der Nicänischen Glaubensformel, als auch mit den Homoensianen oder Semiarianern im Kampfe;

Weil fast alle reinen Arianer den Sohn für ein Geschöpf erklärten, und behaupteten: er wäre, wie alles andere, auch aus Nichts (*ἐξ ἑκ οὐτῶν*) erschaffen: so bekamen sie auch den Namen Euxontianer.

### §. 97.

Die Homoeusisten oder uneigentlich sogenannten Semiarianer.

Diese machten das Wort *ὁμοιόσιος* zum Unterscheidungsword ihres Lehrbegriffs. Basilius, Bischoff von Ancyra, und Georg, Bischoff von Laodicea in Syrien, waren die Häupter dieser Parthey, welche in der Mitte zwischen den Ekollikern oder vielmehr Nicäern und zwischen den reinen Arianern stand. Man nennt sie Homoeusisten, eben wegen des Unterscheidungswordes ihres Lehrbegriffs.

Die reinen Arianer erklärten den Sohn für ein Geschöpf, und *ἀνομοίος τῷ πατρὶ κατ' ἔσιν*. Die Nicäner sagten: der Sohn ist nicht geschaffen, sondern *γεννηθεὶς ἐκ τῆς ἑσίας τοῦ πατρὸς* und daher ist er *ὁμοσιος τῷ πατρὶ*.

Den Mittelweg schlugen eigentlich die Homoeusisten dadurch ein, daß sie von folgenden Sätzen ausgingen: der Sohn ist kein Geschöpf, sondern von dem Vater auf eine ganz eigene Art gezeugt. Er ist deswegen dem Vater dem Wesen nach ähnlich *ὁμοίος τῷ πατρὶ κατ' ἔσιν* oder *ὁμοίος τῷ πατρί*, ist aber doch mit dem Vater dem Wesen nach nicht Ein und derselbe, *ἐκ ἑστῆς αὐτοῦ*. Aus dieser Ursache verworfen sie nun das Unterscheidungsword der Nicäner *ὁμοσιος*, weil ihnen dadurch der Wesensunterschied des Sohnes von dem Vater aufgehoben zu werden schien. Unter diese Homoeusisten gehören Eusebius, Bischoff zu Emisa, Theodor, Bischoff zu Heraclea, Eustathius, Bischoff von Sebaste in Armenien, Laurentius, Bischoff von Mayland, und noch andere berühmte Männer.

## S. 98.

## Marcellus von Ancyra.

**Marcellus**, Bischoff zu Ancyra in Galatien, zeigte sich auf der Synode zu Nicäa als einen heftigen Gegner des Arius, und noch nachher bekämpfte er seine Lehre beständig fort in Schriften. Aber in dem Bestreben, sich von dem Arianischen Lehrsatze, daß der Sohn ein Geschöpf und nicht gleiches Wesens mit dem Vater sey, recht weit zu entfernen, wäre er beynähe in den Sabellianismus verfallen. Der Arianer Asterius beschuldigte ihn auch wirklich in öffentlichen Schriften des Sabellianismus. Als unter dem Kaiser Constantius die Arianer die Oberhand gewannen, so wurde er im Jahre 335. von den in Constantinopel versammelten Arianischen Bischöffen als ein der Sabellianischen Ketzerey überführter Lehrer seines Amtes entsezt, welches er erst nach Constantius Tode, aber nur auf kurze Zeit, wieder erhalten hatte. Die Arianer vertrieben ihn abermals; nun wandte er sich nach Rom, und der römische Bischoff Julius, und andere zu Rom versammelten Bischöffe, thaten über ihn den Ausspruch, daß er ein rechtgläubiger Lehrer sey; allein die Morgenländer hörten nicht auf, ihn als einen Ketzer zu befehlen.

Im J. 347. wurde zu Sardica, von den abendländischen Bischöffen, eine Synode gehalten, und Marcellus abermals für rechtgläubig erklärt. Endlich kam Marcellus doch auch bey einigen orientalischen Lehrern, z. B. Hilarius, und Basilus M. in den Verdacht Sabellianischer Irrthümer, und selbst Athanasius, der ihn lange geschont, und sogar vertheidigt hatte, konnte am Ende nicht verbergen, daß Marcellus nicht richtig nach dem Nicänischen Lehrbegriff von Jesu Christo denke.

Marcellus machte einen Unterschied zwischen dem *Logos* und dem Sohn Gottes. Der *Logos* war von Ewigkeit in und bey Gott; er ist der Verstand Gottes, oder die in ihm befindliche Weisheit. Bey der Schöpfung ging dieser *Logos*

aus Gott hervor, und wurde Schöpfer der Welt. Darauf nahm er aus der Maria einen menschlichen Körper an, und wurde durch diese Menschwerdung der Sohn Gottes; dereinst wird aber der *Logos* wieder aus der Verbindung mit dem Menschen Jesus treten, und in Gott zurückkehren. Hieraus erhellt, daß *Marcellus* den *Logos* für weiter nichts als eine wirkende Kraft Gottes, nicht für eine Hypostase, gehalten hat, sondern er nahm in Gott nur Eine Hypostase an. Eben so nahm er keine Jungung des Sohnes aus dem Vater an, sondern erklärte alle Mißstellungen, welche davon reden, oder doch nach der damaligen Erregung darauf bezogen wurden, von der Menschwerdung. Weil also *Marcellus* nur Eine Hypostase in Gott annahm, so sprach er auch dem heil. Geist die Persönlichkeit ab, und hielt ihn bloß für eine Eigenschaft oder Kraft Gottes. Wenn *Marcellus* das Wort *μονοτης* von dem Sohn gebraucht, und dasselbe sogar gegen die Arianer und Homonustianer vertheidigte, so nahm er es bloß in dem Sinne, wie ehedem *Paul v. Samosata*. Er drückte dadurch die Vorstellung aus, daß der Sohn und Vater nur Eine *ουσια*, d. h. nur eine Hypostase oder Person sey. Überhaupt scheint *Marcellus* seine ganze Theorie aus der Lehre des *Paul von Samosata* entlehnt zu haben. Auf den Synoden zu Constantinopel, Antiochien, Philippopolis und Sirmium wurde sie verdammt.

CF. Chr. H. Vogel, diss. de Marcello Ancyrae episcopo. Goett. 1757. 4.

Marcelliana edd. et animadversionibus instruxit, Ch. H. G. Rettherg. Goett. 1794. 8.

### §. 99.

#### Photinus und die Photinianer.

*Photinus*, Bischoff zu Sirmium, einer Stadt in Unterpanonien, war einer von *Marcellus* Schülern, und gerade derjenige, welcher seine Lehre fortgepflanzt, und zugleich auch in einigen Puncten näher bestimmt hat.

Auch ihm war der *λογος* der göttliche Verstand. In so fern derselbe ewig bey Gott gedacht werden muß, ist er der *λογος ενδιαθετος*, in so fern er sich aber bey Hervorbringung der Welt thätig bewieß, und bey ihrer Erhaltung noch immer thätig beweist, ist er der *λογος προφορικος*. Für eine *υποστασις* hielt er also den *λογος* nicht; auch nahm er keine Zeugung desselben an, sondern er betrachtete ihn als eine Kraft Gottes, welche, in so fern sie von aussen wirkt, sich ausdehnt, und sich hernach wieder in sich selbst zurückzieht. Verschieden ist auch nach Photinus der *λογος* vom Sohne Gottes oder von Christus, der von der Maria geboren wurde, und erst mit seiner Geburt den Anfang seines Daseyns nahm. Es wohnte aber und wirkte in ihm der göttliche *λογος*, und eben deswegen heißt er der Sohn Gottes; ja er wird deswegen öfters selbst Gott genannt, und darf auch als Gott verehrt werden.

Von dem heil. Geist dachte Photinus eben so, wie sein Lehrer Marcellus. Er hielt ihn gleichfalls bloß für eine göttliche Kraft ohne Persönlichkeit. Wegen dieser Lehrsätze wurde Photinus, sowohl von den Katholikern als von den Arianern angegriffen. Auch beschäftigten sich mehrere, sowohl von den Katholikern, als von den Arianern gehaltene, Synoden damit, zuerst die zu Antiochien im J. 343., und dann zu Rayland, im J. 347. Von der im Jahr 351. zu Sirmium gehaltenen Synode wurde Photinus seines Amtes entsetzt, und zur Landesverweisung verurtheilt. Diese auf dieser Synode entworfene sogenannte erste firmische Formel ist eigentlich gegen den Photinus gerichtet. Photinus wandte sich an den Kaiser, und brachte es dahin, daß der Ausgang seiner Sache von einer feyerlichen Unterredung abhängig gemacht werden sollte. Basilius, Bischoff zu Ancyra, wurde ernannt mit dem Photinus zu disputiren, und es wurde ihm auch der Sieg zuerkannt, darauf aber das Urtheil der Synode bestätigt. Photinus starb im Jahr 372., in seinem Exil.

Vgl. Matth. de la Roque, *De Photino ejusque multiplici damnatione*. Genevae 1670.

Ittig, Hist. Photini, im Anfang seiner Schrift:  
*Haeresiarchis aevi apostolici.*

### §. 100.

#### Die Apollinaristen oder Dimōriten.

Apollinaris, seit dem Jahre 362. Bischoff zu Laodicea in Syrien, der Jüngere genannt, zum Unterschied von seinem Vater Apollinaris, welcher Presbyter zu Laodicea gewesen war, ging in seinen zuletzt angenommenen Meynungen von der Platonischen Zertheilung des Menschen: die sinnliche Seele, in die vernünftige Seele und in den Körper aus, und bestimmte darnach die Lehre von der Person Christi also: daß er Christo den Besitz der vernünftigen Seele sprach, und dieselbe durch den mit ihm verbundenen göttlichen *Logos* vertreten werden ließ.

In diesem Sinne läugnete er, daß Christus zugleich wahr Mensch gewesen sey. Die Absicht, welche den Apollinar leitete, war, die Einheit der Person Christi zu retten, denn stellte das Axiom auf, daß zwey nach allen ihren Theil vollkommene Dinge nicht zu Einem verbunden werden können: daher nahm er von dem Menschen Jesus die vernünftige Seele hinweg, um sich die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur Christi zu Einer Person als möglich denken können.

Seine Anhänger, die Apollinaristen, nannten deswegen Christum *αὐτοπαρὸν κυριακόν*, einen verherrlichten (nicht durch aus wirklichen) Menschen. Weil diesemnach Apollinaris und seine Anhänger von den drey Theilen, aus welchen nach Platon's Eintheilung der Mensch besteht, Christo nur zwey Theile *διμορτίαν*, gaben, so nannte sie Epiphanius *διμορτίται* Dimōriten.

Ihre Meynungen wurden auf der allgemeinen Synode zu Constantinopel im J. 381. verdammt, und auf derselben glaubend angeordnet, daß Christus seiner Menschheit nach *ὁμοούσιος* d. h. gleiches Wesens sey.



§. 101.

Die Macedonianer.

Der Semiarianer **Macedonius**, von 340 — 350. Patriarch zu Constantinopel, sprach dem heil. Geist die göttliche Ehre ab, und erklärte ihn für einen Diener Gottes, *διακονον της υπηρετης του Θεου*. Seine Anhänger, die **Macedonianer**, durch welchen Namen man jedoch in späterer Zeit alle die bezeichnete, welche von dem katholischen Lehrbegriff über den heiligen Geist überhaupt, sey es nun auf diese, oder auf eine andere Art, abwichen, wurden früher *πνευματομαχοι*, d. h. Bekämpfer der Göttlichkeit des heil. Geist genannt, und sind mit ihren Lehren von dem allgemeinen Concil zu Constantinopel, im Jahr 381., gleichfalls anathematisirt worden.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

§. 102.

Fortgang der wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Dogmen.

**Origenes** hatte das Muster einer wissenschaftlichen und systematischen Darstellung der christlichen Glaubenslehre aufgestellt, und noch mehr bewirkten seine mündlichen Unterweisungen, welche so viele junge Religionslehrer nach der nämlichen Methode von ihm erhielten. Von **Origenes** Zeit an war daher das wissenschaftliche Studium der christlichen Glaubenslehre immer gewöhnlicher. Die herrschende Philosophie ward noch immer die neuplatonische, und noch reichlicher wurde sie von den Religionslehrern dieser Periode benützt, als von denen der vorhergehenden Periode.

## S. 103.

## Dogmatische Werke.

Theognostus, Catechet zu Alexandrien, gegen das Ende des dritten Jahrhunderts schrieb ein dogmatisches Werk *ὑποτάκτικον* genannt; es ist aber nur noch ein Auszug davon vorhanden in Photii bib. cod. 106. Ganz haben sich aber die, in ächtem Latein geschriebenen, *Institutiones divinae* des Lactantius erhalten, welcher zu Nicomedien Lehrer der Beredsamkeit, und dann Erzieher des Prinzen Crispus war. Sie bilden eine Reihe theologischer Abhandlungen, ohne weder das Ganze der Glaubenslehre vollständig zu umfassen, noch in strenger systematischer Verbindung mit einander zu stehen.

Cyrill, Bischoff zu Jerusalem, schrieb Catechesen, welche eine zusammenhängende Darstellung des christlichen Lehrbegriffs gaben. Es liegt ihnen das Symbolum der Gemeinde zu Jerusalem zum Grunde, und die Schrift war für erwachsene Catechumenen bestimmt, woher auch der Name Catechesen kommt.

## S. 104.

## Die Urkeime der mystischen Theologie.

Dagegen erhob in dieser Periode eine andere Partei ihr Haupt, welche auf eine wissenschaftliche, gelehrte und philosophische Darstellung der Religion schlechterdings Verzicht geleistet haben wollte. Kaum waren nämlich in den Wüsteneyen Aegyptens die Mönche zur Existenz gekommen, als sie auch schon in die Glaubenslehre ihren mönchischen Geist bringen wollten. Als Freunde einer beschaulichen oder contemplativen Lebensart war es sehr natürlich, daß sie die Religion oder Gotteserkenntniß nicht für eine Handlung der äussern Sinne, sondern bloß allein für eine Handlung des innern Sinnes ansahen. Selbst Origenes gab ihnen Veranlassung diesen Weg zu betreten

und zu verfolgen. Er hatte, den Grundsätzen der neuplatonischen Philosophie gemäß, in seinen Schriften die Sätze aufgestellt, daß die göttliche Natur in die Seelen aller Menschen ausgegossen werde, und daß die menschliche Vernunft aus Gott selbst in unsern Körper gekommen, daß sie folglich selbst ein Theil des göttlichen Wesens, und der Anfang aller göttlichen und menschlichen Wahrheit sey. Deswegen redete man von dem innern Licht und Wort und von einem Strahl in dem Menschen, der aus dem unwandelbaren Licht der Gottheit selbst entsprungen sey. Deswegen behauptete man ferner, Gelehrsamkeit und Philosophie müsse man gar nicht in Anschlag bringen, sondern allein durch innere Empfindungen, durch Gebet und andere nöthige Wirkungen zur Kenntniß der Wahrheit zu gelangen suchen. Diese Ideen hatten sich schon am Ende des dritten Jahrhunderts in den Köpfen vieler ägyptischer Mönche festgesetzt. Aber sie theilten sich bald andern Ländern auch mit. Besonders sorgsam pflegten diese in der Folge die griechischen Mönche, wie denn überhaupt die Mönche der mystischen Theologie nicht nur ihre Entstehung gegeben, sondern sie auch zu allen Zeiten vorzüglich in Schutz genommen haben.

Vgl. Heinrich's Geschichte der verschiedenen Lehren der Religionswahrheiten. S. 89. ff.

Versuch einer Geschichte der christlichen Moral, Ascetik und Mystik in literarischer Hinsicht. 1. Th. Dortmund 1789. 8.

### S. 105.

Erweiterung der dogmatischen Terminologie.

Der von Origenes in der vorigen Periode gebräuchlich gemachte Ausdruck, *ὑποστασις* wurde jetzt von sehr vielen als gleich mit *ουσια* gebraucht. Andere unterschieden aber *ουσια* und *ὑποστασις*. Unter jener verstanden sie die göttliche Wesenheit, welche dem Vater und Sohn gemeinschaftlich zukommt, und folglich verstanden sie unter *ὑποστασις* bloß das Eigenthümliche, die Sub-

Identität, durch welche der Vater von dem Sohn verschieden ist. Die Nicänische Synode entschied für den ersten Gebräuch der Wörter, und sie hat dieselben vollkommen synonymisch braucht, was auch Athanasius in seinen Schriften that. Es ist um so befremdlicher von dieser Synode, da sie das ὁμοούσιος in die dogmatische Terminologie aufgenommen, um mit diesem Ausdruck die Wesensgleichartigkeit des Sohns dem Vater zu bezeichnen. Indessen dieser Sprachgebrauch setzte sich nur im Abendland allgemein an. Die Griechen unterschieden noch meistens ὁμοιος und ὁμοούσιος. Dagegen setzten die Lateiner beide Wörter für gleichgeltend, und setzten ihrer Sprache dafür: Substantia. Weil nun die Griechen lehrten, daß Vater, Sohn und heil. Geist drey Hypostasen seien, so wurden sie von den Lateinern beschuldigt, daß sie Vater, Sohn und heil. Geist zu drey verschiedenen Substantien machten. Die Sache kam so weit, daß unter dem Kaiser Constantius auf einer Synode zu Sirmium der Gebrauch des Wortes ὁμοιος, und auf einer andern zu Nice in Thracien Gebrauch des Wortes ὁμοούσιος verboten wurde. Die Synode zu Alexandrien im J. 362. unter Athanasius Vorsitz erklärte aber die ganze Sache für einen Mißverstand, und als solcher verschien sie auch in der Folge allen Lateinern, nachdem sie angewöhnt hatten, ὁμοούσιος durch Person zu übersetzen.

---

**Vierte Periode.**

**Von dem zweyten allgemeinen Concil bis auf die  
öllige Trennung der griechischen u. römischen Kirche.**

**J. 381 — 1053.**

**Erster Abschnitt.****Geschichte des Lehrbegriffs.****Erste Abtheilung.****Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.**

**S. 106.**

**Allgemeine Übersicht.**

In dieser Periode ist durch Augustinus das Dogma von der Trinität zu seiner gänzlichen Ausbildung gebracht worden. Auch das Dogma von der Person Christi erhielt seine klärende Bestimmung. Die Lehre von der Natur der Menschen wurde zwar auch von Augustinus normirt, allein in der Folge ist die katholische Kirche von dieser Norm stillschweigend wieder abgegangen. Die vierte und sechste allgemeine Kirchenversammlungen haben, außer dem Augustinus, dem Papst Leo dem Großen, und Gregor dem Großen, und außer dem Einfluß der Hoftheologie der Kaiser zu Constantinopel und Rom, das Meiste beygetragen, daß diese Dogmen gerade diese und keine andere Bestimmung erhalten haben.

Die siebente allgemeine Kirchenversammlung ist entscheidend geworden für die Beybehaltung der Heiligen, und Bilder, Verehrung. Das Dogma vom heil. Abendmahl näherte sich schnell seiner Ausbildung, und der Lehrsatz vom Fegfeuer wurde bestimmter gefaßt und allgemein angenommen. Eine Meinungsverschiedenheit über den Ausgang des heil. Geistes, ob allein vom Vater, oder von ihm und dem Sohn zugleich, hat aber vorzüglich bewirkt, daß sich die Griechen und Orientalen von

den Occidentalen absonderten, und daß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die bisherige katholische Kirche in zwei große Körper zerfiel, in die griechische oder orientalische Kirche und in die lateinische oder abendländische Kirche.

### §. 107.

Vollendung des Dogma von der Trinität durch den Augustinus.

#### Das Symbolum Athanasianum.

Vor der Zeit des Augustinus dachte man sich unter der Einheit in der Dreyheit Gottes nur eine Einerleyheit oder Gleichartigkeit des Wesens; aber Augustinus fand diese Vorstellungsgart zu un bequem, und auch zu bedenklich. Er war vermuthlich in der Emanationsphilosophie des Orients, auf deren Standpunkt nur allein die kirchliche Dreyeinigkeitstheorie richtig verstanden und beurtheilt werden kann, weiter eingedrungen, als alle vorhergehende Kirchenlehrer. Deswegen setzte er denn zuerst die Behauptung auf, daß der heil. Geist eben so vom Sohne als vom Vater ausgehe, d. h., daß er sein Wesen zugleich vom Vater und vom Sohne habe. Nunmehr war also eine vollkommene Gleichheit in die Dreyheit gebracht; aber nach dem Sinne der alten Emanationsphilosophie muß man sich die drey Personen, welche die heilige Trinität ausmachen, als eine Einheit denken. Auch dies lehrte Augustinus, und durch ihn wurde nun das Dogma so bestimmt:

„Vater, Sohn und heil. Geist sind drey Personen; aber der Zahl nach machen sie nur Ein Wesen aus.“

Vor ihm hatte man also nur eine generische Einheit, es blieb eine Gleichartigkeit, eine Gattungseinheit der drey Personen gelehrt, gegenwärtig lehrte man aber nur eine numerische, oder Zahleneinheit derselben. In diesem Sinne ist nun die Trinitätslehre auch in dem sogenannten Symbolum Athanasianum vorgetragen, welches wahrscheinlich Vigilius von

haupts aus den Schriften des Augustinus zusammenge-  
 st, und welche die unpassende Benennung Symbolum Atha-  
 nianum erhalten hat, entweder weil man den Alexandrin-  
 den Bischoff Athanasius im vierten Jahrhundert fälschlich  
 ir den Verfasser desselben gehalten, oder weil man geneigt  
 ist, der Inhalt dieses Symbolums gebe genau die Athanasia-  
 ische Trinitätslehre. Doch wäre es auch möglich, daß ein,  
 ist unbekannter Athanasius im sechsten Jahrhundert der  
 Verfasser dieses Symbolums gewesen wäre, und daß also die  
 Benennung Symbolum Athanasianum davon herkäme, und  
 offenbar nichts Falsches enthielte.

§. 108.

Ausbildung des Dogma von der Person Christi.

Die durch den Arius erregten Streitigkeiten mußten end-  
 lich auch auf die Frage führen: wie und auf welche Weise das  
 Göttliche und Menschliche in Jesu Christo mit einander ver-  
 bunden sey? In den beyden ersten Jahrhunderten war es nicht  
 schwer, sich diese Frage zu beantworten; denn man nahm an,  
 daß der λόγος die Stelle des πνεύμα oder νῦς, d. h. die  
 Stelle der vernünftigen Seele, vertreten habe. So wie also  
 bey einem jedem Menschen Geist und Körper miteinander ver-  
 bunden sind, so dachte man sich auch die Verbindung des Gött-  
 lichen und Menschlichen in Jesu Christo miteinander. Allein  
 im Widerspruch gegen die Doctoren glaubte man Jesu Christo  
 auch das geringste von dem, was zum Wesen eines Menschen  
 gehört, vindiciren zu müssen, und als daher Apollinarius  
 die alte Vorstellungsart, daß in Jesu Christo der λόγος die  
 Stelle der vernünftigen Seele vertreten habe, wiederholte und  
 erneuerte, so erklärte man dieß für einen Irrthum; und von  
 nun an mußte nach dem katholischen Lehrbegriff geglaubt werden:  
 daß das Wesentliche in Jesu Christo, wie bey andern Men-  
 schen, aus dem Leibe, σῶμα, aus der sinnlichen Seele, ψυχή,  
 und aus der vernünftigen Seele, πνεύμα oder νῦς bestanden  
 habe.

Nunmehr war es aber nothwendig sich über die Art, wie in Jesu Christo das Göttliche mit dem Menschlichen verbunden sey, eine neue Vorstellungsart zu bilden, weil die alte durch die Annahme einer menschlichen  $\psi\chi\eta$  in Jesu unpassend geworden war; man zögerte auch nicht lange, diesen Gegenstand in Untersuchung zu nehmen, und demselben eine neue Bestimmung zu geben. Aber es fehlte nicht an verunglückten Versuchen. Nestorius wollte keine eigentliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen miteinander zugestehen, sondern nur eine Verbindung, eine Zusammenstellung oder Anreihung. Dagegen faßte Eutyches den Begriff einer Vereinigung im vollkommensten Sinne, so, daß er eine Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen zu einem dritten zu lehren schien. Beyde Vorstellungsarten fanden zahlreiche Anhänger, und es gehörte das Ansehen der vierten allgemeinen Kirchenversammlung dazu, um eine andere Lehrart zur herrschenden Lehre zu machen. Die Kaiserin Pulcheria, deren Gemahl, Marcianus, diese Synode halten ließ, war nämlich von dem schismatischen Bischoff Leo gegen den Eutyches eingenommen worden, und gegen den Nestorius unterhielt er selbst einen unauflöschlichen Haß. Es war also leicht vorauszusehen, daß die Synode einen Beschluß fassen werde, welcher der Nestorianischen Vorstellungsart eben so ungünstig seyn würde als der Eutychianischen, wenn auch nicht der römische Bischoff Leo, welcher die Kaiserin Pulcheria leitete, schon vorher in einem Schreiben an den Patriarchen zu Constantinopel, welches Schreiben vom kaiserlichen Hof den versammelten Vätern zum Leitfaden ihrer zu fassenden Beschlüsse übergeben worden war, beydes sowohl gegen den Nestorius als gegen den Eutyches entschieden und eine Lehrform aufgestellt hätte, welche sich in der Mitte zwischen der Nestorianischen und Eutychianischen Vorstellungsart hält. Sie erwarb sich auch wirklich den Beyfall der Synode, und für alle künftigen Zeiten wurde nun in Gemäßheit derselben das Dogma von der Person Jesu Christi also bestimmt:



„Jesus Christus war nach seiner Menschwerdung vollkommener und wahrer Mensch. Als Gott ist er gleiches Wesens mit dem Vater, und als Mensch ist er gleiches Wesens mit uns. Er besteht also aus zwey Naturen (*φύσεις*), die jedoch zu Einer Person, oder *ὑπόστασις* vereinigt sind. Durch diese Vereinigung der beyden Naturen zu Einer Person wurde aber der individuelle Unterschied derselben nicht aufgehoben; sondern jede Natur hat ihre individuellen Eigenthümlichkeiten behalten; denn die Vereinigung der beyden Naturen geschah *συγχυτως*, d. h. ohne Vermischung und *ἀτρέπτως*, d. h. ohne Verwandlung; aber demungeachtet machen sie doch nur eine Person aus, denn sie bestehen nicht als etwas Getrenntes oder Abgesondertes von einander, sondern sie sind miteinander vereint, und zwar zu Einer Person vereinigt, weil die Vereinigung *ἀδιάκριτως*, d. h. ohne Trennung und *ἀχωρίστως*, d. h. ohne Absonderung geschehen ist.

## §. 109.

Vollendung dieses Dogma.

Die trullanische Synode.

Allein diese chalcëdonensischen Beschlüsse wurden von Vielen nicht angenommen, und es entstanden aus ihnen die Monophysiten, welche nur Eine Natur in Jesu Christo lehrten. Diese verursachten in der katholischen Kirche sehr große Bewegungen und Erschütterungen, so daß man von Seiten der eiflichen und weltlichen Oberbehörde alle Ursache hatte, die angemessensten Maaßregeln zu ergreifen, um denselben ein Ende zu machen. Da mit Gewalt hier nichts mehr auszurichten war, so suchte man die Parteyen durch einen Vergleich zu vereinigen; aber dadurch entstand nur eine neue dogmatische Fehde. Man hätte vorgeschlagen zu lehren, daß, obgleich Christus aus zwey Naturen bestehe, in ihm doch nur Eine Willkür sey. Dieß veranlaßte endlich die gewöhnlich sogenannte trullanische Kirchenversammlung zu Constantinopel im

Nunmehr war es aber nothwendig sich über die Art, in Jesu Christo das Göttliche mit dem Menschlichen verbunden zu seyn, eine neue Vorstellungsart zu bilden, weil die alte die Annahme einer menschlichen  $\psi\chi\eta$  in Jesu unpassend worden war; man zögerte auch nicht lange, diesen Gegenstand in Untersuchung zu nehmen, und demselben eine neue Benennung zu geben. Aber es fehlte nicht an verunglückten Versuchen. Nestorius wollte keine eigentliche Vereinigung Göttlichen und Menschlichen miteinander zugestehen, sondern nur eine Verbindung, eine Zusammenstellung oder Anreihung. Dagegen faßte Eutyches den Begriff einer Vereinigung vollkommensten Sinne, so, daß er eine Verschmelzung Göttlichen und Menschlichen zu einem dritten zu lehren suchte. Beyde Vorstellungsarten fanden zahlreiche Anhänger, und gehörte das Ansehen der vierten allgemeinen Kirchenversammlung dazu, um eine andere Lehrart zur herrschenden zu machen. Die Kaiserin Pulcheria, deren Gemahl Marcianus, diese Synode halten ließ, war nämlich von dem römischen Bischoff Leo gegen den Eutyches eingenommen worden, und gegen den Nestorius unterhielt er selbst einen auslöschlichen Haß. Es war also leicht vorauszusehen, daß die Synode einen Beschluß fassen werde, welcher der Nestorianischen Vorstellungsart eben so ungünstig seyn würde als Eutychianischen, wenn auch nicht der römische Bischoff Leo, welcher die Kaiserin Pulcheria leitete, schon vor in einem Schreiben an den Patriarchen zu Constantinopel, welches Schreiben vom kaiserlichen Hof den versammelten Vätern zum Leitfaden ihrer zu fassenden Beschlüsse übergeben worden war, beydes sowohl gegen den Nestorius als gegen den Eutyches entschieden und eine Lehrform aufgestellt hätte, welche sich in der Mitte zwischen der Nestorianischen und Eutychianischen Vorstellungsart hält. Sie erwarb auch wirklich den Beyfall der Synode, und für alle künftigen Zeiten wurde nun in Gemäßheit derselben das Dogma der Person Jesu Christi also bestimmt:

„Jesus Christus war nach seiner Menschwerdung vollkommener und wahrer Mensch. Als Gott ist er gleiches Wesens mit dem Vater, und als Mensch ist er gleiches Wesens mit uns. Er besteht also aus zwey Naturen (*Φυσεις*), die jedoch zu Einer Person, oder *ὑποστασις* vereinigt sind. Durch diese Vereinigung der beyden Naturen zu Einer Person wurde aber der individuelle Unterschied derselben nicht aufgehoben, sondern eine jede Natur hat ihre individuellen Eigenthümlichkeiten behalten; denn die Vereinigung der beyden Naturen geschah *συγχυτως*, d. h. ohne Vermischung und *ἀτρέπτως*, d. h. ohne Verwandlung; aber demungeachtet machen sie doch nur Eine Person aus, denn sie bestehen nicht als etwas Getrenntes oder Abgesondertes von einander, sondern sie sind miteinander vereinigt, und zwar zu Einer Person vereinigt, weil die Vereinigung *ἀδιάκριτος*, d. h. ohne Trennung und *ἀχωριστός*, d. h. ohne Absonderung geschehen ist.

### §. 109.

Vollendung dieses Dogma.

Die trullanische Synode.

Allein diese *chalcédonensischen* Beschlüsse wurden von Vielen nicht angenommen, und es entstanden aus ihnen die *Monophysiten*, welche nur Eine Natur in Jesu Christo lehrten. Diese verursachten in der katholischen Kirche sehr große Bewegungen und Erschütterungen, so daß man von Seiten der geistlichen und weltlichen Oberbehörde alle Ursache hatte, die angemessensten Maaßregeln zu ergreifen, um denselben ein Ende zu machen. Da mit Gewalt hier nichts mehr auszurichten war, so suchte man die Parteyen durch einen Vergleich zu vereinigen; aber dadurch entstand nur eine neue dogmatische Fehde. Man hätte vorgeschlagen zu lehren, daß, obgleich Christus aus zwey Naturen bestehe, in ihm doch nur Ein Wille sey. Dieß veranlaßte endlich die gewöhnlich sogenannte *trullanische Kirchenversammlung zu Constantinopel im*

Jahr 680., unter dem oecumenischen die sechste, auf welcher man in Bezug auf die chalcedonensischen Beschlüsse folgendes festgesetzt hat:

Wir bekennen in Christo zwey natürliche Willen und zwey natürliche Wirkungen, ungetheilt, unverwandelt, ungetrennt und unvermischt; so daß die zwey natürlichen Willen einander nicht widersprechen, und der menschliche Wille dem göttlichen und allmächtigen Willen unterworfen ist. Dadurch wurde nun die Lehre von zwey Willen und zwey Wirkungen in Christo vorgeschriebene kirchliche Rechtgläubigkeit, ob sie gleich nur also standen: jede Natur in Christo hat ihre eigene subjective Kraft wollen, als richtig angesehen werden kann. Dagegen kann der wirkliche Wille der ganzen Person Christi schlechterdings nur ein Einziger seyn. Die aus zwey Naturen bestehende Person Jesu Christi muß vermöge der Vereinigung nur einen persönlichen Willen gehabt haben. Aber dieser einzige persönliche Wille ist die Wirkung von der Willenskraft sowohl der göttlichen als der menschlichen Natur; denn die Vereinigung ist ohne alle Vermischung geschehen, und eine jede Natur hat ihre individuellen Eigenthümlichkeiten behalten. Dieß ist auch ohne Zweifel der rechte Sinn der dogmatischen Beschlüsse dieser trullanischen Synode, deren Acten enthalten sind in *Hardin's Conciliensammlung*. Thl. 3. S. 1043. ff.

### §. 110.

Die Dogmen von dem Sündenfall, natürlichen Verderben, von der Gnade und Prädestination.

Daß der Fall Adams die Ursache des physischen Menschentodes sey, hatten schon die Juden vor Christi Zeit geglaubt; auch Paulus lehrte es, und alle Christenthumslehrer bis ins vierte Jahrhundert herab. Eben so hatte auch schon Paulus, und vor ihm die jüdischen Theologen, gelehrt: daß der Mensch zwar einen freyen, aber durch sinnliche Antriebe, welche ihren Grund in der, durch Adams Fall bewirkten Zerrüt-

ung und Schwächung der Menschennatur, auf das Böse gerichteten Willen hätte; daß aber doch der Mensch vermögend sey, nicht nur den Entschluß zu seiner Besserung zu fassen, sondern auch, unter dem Beystand des heil. Geistes oder der Gnade Gottes, denselben auszuführen. Eben das war es nun, was die beyden Mönche, Pelagius und Eusebius, lehrten. In Africa, wo überhaupt die Menschen immer von einem düstern und schwermüthigen Geiste beseelt waren, war man aber hierin schon einigermaßen herabgekommen, und hatte sich auf Vorstellungen hingeneigt, die den Menschen, nach seinen Kräften und Ansprüchen, weit tiefer herabsetzten. Dabei kam es nun, daß Pelagius und Eusebius Widerspruch fanden, und daß sich unter Anführung des Augustinus eine so starke Partey gegen sie bildete, daß durch ihr Ansehen und ihre Gewalt die bisherige allgemeine Kirchenlehre in den vorerwähnten Puncten abgeändert wurde. Augustinus war es, welcher diese Veränderung nach seinem Sinne vornahm, und auf seine Auctorität wurde nunmehr geglaubt, daß der Fall Adams nicht bloß den physischen Tod seiner Nachkommen, und eine Zerrüttung und Verschlechterung ihrer Natur zur Folge gehabt, sondern ein gänzlich moralisches Verderben, eine totale Corruption der Menschennatur nach sich gezogen habe. Ein jeder Mensch, behauptete Augustinus, wird mit einem gänzlichen Übergewichte sündlicher Neigungen geboren, und dieß ist die Erbsünde, peccatum originis, welche durch die Zeugung sich fortpflanzt. Sie besteht aber nicht bloß in einer natürlichen Sündhaftigkeit, sondern sie bringt auch Schuld und Strafe über alle Menschen. Kein Mensch kann der ewigen Verdammniß entgehen, wenn er nicht zum Glauben und zur Tugend gebracht wird. Aus eigener natürlicher Kraft kann aber der Mensch nichts dazu beytragen, denn in dem verdorren Zustand, in welchem er geboren wird, kann er nichts wahrhaft Gutes wollen und verrichten. Die göttliche Gnade muß Alles thun; sie wirkt in ihm den Willen zum Guten, und den Glauben.

Weil nun also der Grund, warum ein Theil der Menschen die Fähigkeit Gottes zu thun und den Glauben hat, und dadurch der ewigen Seeligkeit würdig wird, nicht in dem Menschen selbst liegt, sondern in Gott, so muß angenommen werden, daß Gott nach seinem ewigen unveränderlichen Rathschl. einen Theil der Menschen zur ewigen Seeligkeit, und den andern Theil zur ewigen Verdammniß vorher bestimmt und v. bestimmt habe. Obgleich diese Lehrsätze von keiner allgemein. Kirchenversammlung bestätigt werden sind, so wurden sie durch das persönliche Ansehen Augustin's in die herrschende Kirchenlehre aufgenommen, und haben auch eine Zeit lang ihr Platz darin behauptet.

## §. 111.

## Das Dogma vom Feuer.

Die Vorstellungsart von einer Seelenreinigung nach dem Tode erhielt sich auch in dieser Periode. Man ergänzte aus der zoroastrischen Philosophie, indem man die Reinigung gleich nach dem Tode und an einem besondern Orte v. gehen ließ. Man nannte das Feuer, in welches die Seelen kommen, πυρ καὶ ἀεθέρ, und den Ort, wo dasselbe ist, ἡ Gregor von Nyssa τὸ καὶ ἀεθέρ πυρὸς λωπεῖον, e purgantis ignis fornacem. Eben dieser Kirchenvater li. die Bereinigung gleich beim Eintritt ins andere Leben beg. nen. Basilus der Große, und Gregor von Nazianz bekännten sich aber noch zu der ältern Vorstellungsart, l. das Feuer, in welchem die Seelen gereinigt werden, sei Feuer seyn werde, von welchem nach dem allgemeinen Welt. richte alle Elemente der Welt aufgezehrt werden. Augustinus suchte die Annahme eines solchen ignis purgatorii vertheidigen; nur das scheint er problematisch darzustellen, die Reinigung durch ein materielles Feuer geschehe.

**§. 112.**

**Das Dogma vom heil. Abendmal.**

**Thomas Radbertus und Berengarius Taronensis.**

Das Dogma von der Person Christi hatte nunmehr seine gänzliche Bollendung erhalten, und die Streitigkeiten darüber hörten auf. Gegenstand entstand über ein damit verwandtes Dogma, nämlich über das Abendmalsdogma, eine Controvers, welche zur Folge hatte, daß der Lehrsatz, welcher bisher in einem Halbdunkel lag, und noch nicht völlig ausgebildet war, eine Bestimmung erhalten hat, welche in den nachfolgenden Zeiten nur noch um ein Weniges erweitert worden ist. Schon dem Pabste Gregor dem Großen hatte das Abendmalsdogma vieles zu verdanken, in so fern nämlich die bestimmte Art, das Abendmal zu feiern, welche Gregorius eingeführt hat, zur Erhöhung der gemeinen Vorstellungen von demselben beygetragen hat. Er hat bey der Feier des Abendmals nicht nur einige ganz neue Gebräuche eingeführt, sondern auch einige von dem Ritual der griechischen Kirche entlehnt und in das Abendmal verpflanzt. Seine Vorschriften der Feier des heil. Abendmals, sein Canon missae, welcher in seinem großen, aber hin und wieder von jüngeren Händen interpolirten, Werk: Liber sacramentorum Anfang zu finden ist, wurde für das ganze Abendland Gregorius legte die alte, und bis dahin in Rom geübliche, Abendmallsliturgie zum Grunde, und machte bloß Veränderungen darin. Dieser Canon missae des Gregorius ist für das Abendmalsdogma bedeutend geworden. Die Bestimmung, daß das Abendmal ein Opfer sey, mußte dadurch noch mehr befestigt werden, und Gregor beabsichtigte dieß auch, denn er nennt es ausdrücklich ein Opfer, das man Gott bringt, Hostia oblationis. Außerdem brachte Gregor mit das Dogma vom Reinigungsfeuer in Verbindung, indem er dem Abendmal die Kraft beylegte, daß die Seelen weder gar nicht in das Reinigungsfeuer verwiesen, oder doch bald daraus befreyt werden. Weit mehr ist aber für das Abendmalsdogma in den nächsten Zeiten geschehen. Pascha-

flus Radbertus, ein Mönch und zuletzt Abt im Kloster Corvey gab im Jahr 831. ein Buch: *De corpore et sanguine Domini* heraus, welches Buch in den Manuscripten auch oft den Titel: *De sacramentis*, hat. Die Hauptideen dieser Schrift sind folgende:

„Gott kann aus Etwas wieder Etwas schaffen, da darf es Niemand befremden, daß im Abendmal wahres Fleisch und wahres Blut Christi ist, weil es derjenige so gewollt hat, der es geschaffen hat. Gott hat Alles, was er wollte, macht, und weil er gewollt hat, so muß man allerdings glauben, daß, obgleich die Gestalt, *figura*, des Brods und Weins da ist, dennoch nach der Einsegnung, *consecratio*, nichts das Fleisch und Blut Christi vorhanden ist. Brod und Wein das man sieht, ist die äußere Gestalt, der Leib und das Blut Christi kann nur im Glauben gesehen werden; aber deswegen verändert sich der Leib und das Blut Christi nicht für das Auge und den Geschmack, sondern das Sinnliche, nämlich Brod und Wein, wird durch Gotteskraft in den Leib und das Blut Christi übergetragen, (*transfortur*), und obgleich dieß täglich genossen wird, so bleibt doch das Lamm selbst lebendig und ganz. Der heil. Geist wirkt oder schafft die Substanz des Brods und Weins täglich mit einer unsichtbaren Macht zum Fleisch und Blut Christi. Dieß geschieht durch die Einsegnung. Brod und Wein sind also die sichtbare Gestalt und das Zeichen (*figura et character*) von dem Leib und Blut Christi, die eine geistige Weise genossen und getrunken werden. Die Substanz des Brods und Weins ist im Innern in Christi Fleisch und Blut verwandelt, so daß Brod und Wein nach der Einsegnung wirklich Christi Fleisch und Blut sind.

Dieß ist zwar noch nicht die Verwandlungslehre, aber es kommt sie ihr sehr nahe, indem die Translation oder Übertragung der Substanz des Brods und Weins in die Substanz des Leibes und Blutes Christi wenn auch keine Verwandlung, doch eine Constitution ist. Diese Ideen über das Abendmal waren indeß



nicht ganz neu. Rabbertus war bloß der erste der sie im Abendlande mit völliger Bestimmtheit vorgetragen hat. Er zog sich aber auch hier eine lange Reihe von Gegnern zu, die bis ins Ende des XVI. Jahrhunderts hinab reichen. Die merkwürdigsten davon waren Rabanus Maurus, Erzbischoff zu Mainz, der zwar Rabbert's Vorstellungart bestritt, aber doch selbst eine Art von Verwandlung vornahm; Ratramnus, Abt im Kloster Corvey, der in einer vom König Carl von ihm verlangten Schrift: De corpore et sanguine Domini Rabbert's Meynung prüfte und widerlegte. Er nahm bloß eine scheinliche oder geistige, und keine körperliche oder substantielle Veränderung an, so daß nach seiner Meynung unter der Hülle des körperlichen Brods und Weins, welche nachher bleiben, was sie vorhin waren, nur der geistige Leib und das geistige Blut Christi vorhanden ist; ferner Johann Scotus in einem verloren gegangenen Buche, worin er Brod und Wein nur für Erinnerungszeichen an den Leib und das Blut Christi erklärt zu haben scheint.

Das größte Hinderniß fand aber die Verwandlungslehre, und die aus ihr gezogenen Folgerungen, daß der Leib und das Blut Christi wie alle andern Speisen verbauet würden. Obgleich die vernünftigsten Vertheidiger dieser Verwandlungslehre diese gefährliche Folgerung nicht zugaben, so mußten sie es doch geschehen lassen, daß der wilde Parteygeist sie mit dem Namen der Stercoranisten belegt hat. Indessen schien von dieser Seite her weniger zu befürchten seyn, als von dem Widerspruch, welchen in der Mitte des XI. Jahrhunderts Berengarius, geboren zu Tours, erhoben hat. Er erklärte sich nach Johann Scotus Meynung, daß Brod und Wein bloß Erinnerungszeichen wären und ihre Substanz nach der Eingesung völlig behielten, obgleich eine Verwandlung mit ihnen vorginge, nur keine körperliche. Von welcher Beschaffenheit sich Berengarius diese Verwandlung gedacht, und ob er sich darunter überhaupt etwas gedacht, oder nicht vielmehr seiner Meynung diese Modification bloß deswegen gegeben

habe, um nicht gar zu sehr gegen den immer allgemeiner w  
 werden, und von hohen weltlichen und geistlichen Behör  
 mächtig beschützen, Glauben von wirklicher Verwandlung an  
 setzen, kann nicht mehr mit Genauigkeit ausgemittelt werd  
 Doch ist es wahrscheinlich, daß er eine geistige oder mystis  
 Verwandlung, die nicht in Brod und Wein, sondern in d  
 Glauben des Brod und Wein Genießenden vorgehe, geme  
 habe, weil er einmal ganz bestimmt sagt; von dem Leibe G  
 ist nichts Wirkliches und Materielles auf dem Altar.

Auf die verrätherische Angabe eines henschlerischen Fre  
 des, des Lanfrancus, wurde Berengarius vom Pa  
 Leo IX. und von der Synode zu Bercelli, im Jahr 10  
 angehört verdammt und von dem König von Frankreich ein  
 Zeit lang gefangen gesetzt. Darauf wurde er vorerst zu Lo  
 gezwungen, eine mildernde Erklärung über seine Meynung  
 zulegen; dann in Rom genöthigt, das Bekenntniß eiblich zu  
 unterschreiben, daß er mit der heil. römischen Kirche glaube, d  
 das Brod und der Wein nach der Einsegnung der wahre Le  
 und das wahre Blut Jesu Christi seyen, und fernerlich mit d  
 Händen der Priester betastet, das Brod gebrochen und mit d  
 Zähnen der Glaubigen zermalmet werde.

Berengarius hielt aber diese abgenöthigte Verthei  
 gung nicht für verbindlich, und vertheidigte immerfort sei  
 Meynung, sowohl mit Worten, als mit Schriften.

Im Jahr 1078. zog ihn aber der Pabst Gregor V  
 nach Rom, wo er zwar zuerst durch eine Versammlung v  
 Bischöffen nur ein ganz milbes Glaubensbekenntniß, in w  
 chem die Erwähnung einer körperlichen oder substantiel  
 Verwandlung vermieden, und welches eben so leicht dem  
 tholischen als den herzugärtschen Lehrbegriff anzupassen w  
 dann aber ein anderes Glaubensbekenntniß beschwören muß  
 in welchem die Verwandlungslehre auf die kräftigste W  
 ausgedrückt war.

Aber Berengarius trug nach seiner Zurückkunft in sein Vaterland seine alte Meynung wieder ungeschont vor, und gab gar einen schriftlichen Widerruf heraus. Viele Schriftsteller der katholischen Kirche versichern zwar, er habe sich noch vor seinem, erst im hohen Alter erfolgten, Tode zur Verwandlungsbrot aus eigener innerlicher Überzeugung bekant; allein es ist psychologisch nicht sehr wahrscheinlich, und hat auch die Aussage anderer gleich alter Autoren gegen sich, welche berichten, daß er bis an seinen Tod standhaft bey seiner Meynung geblieben sey.

Cl. Lessing, Berengarius Turonensis. 1770. 4.

Berengarius Turonensis, von Stäudlin in dem Archiv für Kirchengeschichte. 2. Bd. 1. St. S. 1. ff.

### Zweyte Abtheilung.

#### Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholikern.

#### §. 113.

#### Allgemeine Übersicht.

Die durch die zweyte allgemeine Kirchenversammlung zu Constance gebrachte Arianische Streitigkeit führte in ihren Folgen auf die Frage: wie denn, da der Logos gleiches Wesens mit Gott ist, das Göttliche und Menschliche in Jesu Christo miteinander vereinigt sey? Dieß gab Veranlassung zur Entstehung der Nestorianer, Eutychianer, Monophysiten und Monotheliten. Etwas mit ihnen ist die spätere Secte der Adoptioner verwandt. Die Pelagianer erhoben sich auf Veranlassung der strengen Lehre des Augustinus von der Natur des Menschen, und die Semipelagianer oder Massilianer schlugen den Mittelweg ein zwischen den eigentlichen Pelagianern und zwischen den Anhängern des strengen augustinischen Lehrbegriffs, wovon die Prädestinarianer diejenigen waren, die in ihren Behauptungen am weitesten giengen.

## §. 114.

## Die Nestorianer.

Nestorius, aus Germanicien, einer Stadt in Syrien gebürtig, eine Zeitlang Presbyter zu Antiochien in Syrien, im Jahr 428. als Patriarch nach Constantinopel berufen, wurde in seinem hitzigen Eifer, gegen die Apollinaristen die vollkommene Menschheit Christi und gegen die Arianer die Gottheit desselben zu vertheidigen, auf den Abweg geführt, die Gottheit und Menschheit Christi so weit von einander abzusondern oder zu trennen, daß er zwey Personen in Christo, einen Sohn Gottes, und einen Sohn der Maria anzunehmen schien. Es erhoben sich darüber große Streitigkeiten, welche dadurch ihren Anfang nahmen, daß ein, mit Grundsätzen des Nestorius, bekannter Freund, der Presbyter Anastasius in Constantinopel, in einer Predigt sagte: es sey Unrecht die Maria Gottesgebärerin, *Θεοτοκος*, zu nennen, denn sie konnte Gott nicht gebären; man dürfe sie nur *Χριστοκος* nennen. Diese Ausrufung mußte nothwendiger Weise bey Manchen Mißfallen erregen, weil schon in dem Streite gegen die Arianer Athanasius, Epiphanius und Gregor von Nazianz sich angewöhnet hatten, die Maria *Θεοτοκος* zu nennen. Die dadurch erregte Sensation wurde vermehrt, als Nestorius in mehreren Predigten die Ausrufung des Anastasius in Schutz nahm und die Erklärung gab: die Maria hat bloß den Menschen Jesus, welcher das Werkzeug der Gottheit war, geboren. Das Göttliche und Menschliche in Jesu Christo sind von einander zu unterscheiden, ob sie gleich in ihrer Vereinigung Eines sind, und auch in der göttlichen Verehrung miteinander zu verbinden sind. Von den hierüber in Constantinopel entstandenen Bewegungen unter den Mönchen und unter dem Volke nahm Cyrillus, Patriarch von Alexandrien in Aegypten, Anlaß, seinen Privatleidenschaften gegen Nestorius Luft zu machen. Er forderte den Nestorius in einem Schreiben auf, seine Ausrufungen zurückzunehmen, und als dieser darauf bestand, man könne die Maria eigentlich nur *Χριστοκος* nennen, so hielt Cyrill im J.

zu Alexandrien eine Synode, welcher er zwölf Anathematismen oder Verdammungsformeln vorlegte, die Nestorius genehmigen müsse. Sie wurden auch demselben übersandt; als dieser glaubte in ihnen schädliche Irrthümer zu entdecken, setzte ihnen eben so viel Anathematismen entgegen, welche Cyrillus und seine Anhänger genehmigen mußten. Hierdurch wurde im Jahr 431. die dritte allgemeine Kirchenversammlung angesetzt, welche, obgleich nach den ersten, unter dem Vorsteher Cyrillus geführten illegalen Verhandlungen, indem die Ankunft der morgenländischen Bischöfe nicht abgewartet wurde, die Sache des Nestorius wieder eine bessere Wendung genommen hatte, denselben doch noch für einen Ketzer erklärte und von seinem Patriarchenstuhle entsetzte.

Summarisch zusammengezogen bestand die Lehrmeinung des Nestorius in folgendem:

1) Nestorius gebrauchte von der Art und Weise der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo gemeinlich den Ausdruck *συνάφεια*, connectio. Er ließ sich zwar auch den Ausdruck *ένωσις*, unitio, gefallen, aber dem widersprach er, wenn Cyrillus und seine Parthei behaupteten, es sey zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo eine natürliche Vereinigung (*ένωσις φυσική*) oder eine substantielle Vereinigung (*ένωσις καὶ ὑπόστασις*). Nestorius behauptete, sowohl das Göttliche als das Menschliche habe seine ursprüngliche Beschaffenheit behalten. Daher nahm er bloß eine Verbindung oder eine Ineinanderfügung an, welches am deutlichsten dadurch wird, daß er die Sache mit einem Reide erläutert, das man anziehet.

2) Deswegen legte er das in der heiligen Schrift von Jesu Christo Gesagte ausschließlich nur einer jeden Natur nach ihren natürlichen Eigentümlichkeiten bey.

3) Desßhalb wollte er nun die Maria nicht *Isotokos* genannt

wissen, weil das Geborenwerden bloß allein von menschlichen Natur gesagt werden könne.

- 4) Ebendeshalb behauptete er auch, daß man Jesu Christo in seiner Eigenschaft als Mensch betrachtet, göttliche Eigenschaften, Wirkungen und göttliche Verehrung an sich oder für sich selbst nicht beylegen dürfe, sondern nur in seiner Vereinigung oder Verbindung mit der Gottheit.

Die Anhänger des Nestorius verbreiteten zwar diese Lehrsätze immer weiter, aber die Beschlüsse der chalcedonenschen allgemeinen Kirchenversammlung im Jahr 451. setzten an immer für die katholische Kirche den Lehrsatz fest, daß die beiden Naturen in Christo zu Einer Person vereinigt werden, und daß sie ohne alle Absonderung (*αχωρισως*) und Trennung (*αδιαμετως*) gedacht werden müssen.

Nestorius war nach seiner Absetzung als Landesverweser zuerst nach Petra in Arabien, und darauf in eine ägyptische Wase gebracht worden, wo er im Jahr 435. gestorben zu seyn scheint.

Vgl. I. W. Schmid, vera Nestorii de vnione naturarum in Christo sententia. Ienae 1794. 4.

## §. 115.

### Eutyches und die Eutychianer.

Eutyches, Archimandrit, d. h. Abt eines Klosters in der Nähe von Constantinopel, war in seinen frühern Jahren einer der eifrigsten Gegner des Nestorius gewesen, und war beständig fort ein fester Anhänger von der Lehrweise des Cyrillus geblieben. In seinem hohen Alter wurde er aber selbst als ein Irrlehrer verdammt. Er faßte nämlich von der Nestorianischen Lehrweise, daß keine physische Vereinigung der beiden Naturen in Jesu Christo anzunehmen sey, den Gegensatz so scharf, daß er nur Eine Natur in Jesu Christo lehrte.

erüber wurde Eutyches vom Eusebius, Bischoff zu Do-  
länus, bei dem constantinopolitanischen Patriarchen Flavianus  
angeklagt, und dieser hielt deswegen im Jahr 448. zu Con-  
stantinopel eine Synode, vor welcher Eutyches erscheinen  
mußte. Aus den Erklärungen, welche Eutyches über den  
Inhaltspunkt gab, ergiebt sich, daß seine Vorstellungsart die-  
se war:

1) Eutyches gab zwar zu, daß Christus aus zwey Na-  
turen sey, d. h. daß man ihm vor dem Act der Verei-  
nigung des Göttlichen und Menschlichen zwey Naturen  
beylegen könne; aber

2) dagegen bestand er darauf, daß Christus nach der Verei-  
nigung des Göttlichen und Menschlichen nur Eine Natur  
hatte, nämlich die Eine Natur des Mensch gewordenen  
Logos, welche Ausdrucksweise schon Cyrill von Alexan-  
drien gebraucht hatte. Aus dem ersten Lehrsatz machten  
die Gegner des Eutyches die Folgerung, daß er also  
vor dem Vereinigungsact zwey Personen in Christo an-  
nehmen und damit zugleich annehmen müsse, daß entwe-  
der die Vereinigung nicht gleich im Anfange der Bil-  
dung des menschlichen Leibes Jesu Christi vorgegangen, son-  
dern erst später erfolgt sey, oder daß Christus, wie et-  
liche Gnostiker gelehrt hatten, seinen Leib mit vom Him-  
mel herab gebracht habe. Da nun Eutyches keine  
dieser Folgerungen zugab, so muß seine eigentliche Mey-  
nung diese gewesen seyn: man kann zwar an sich oder  
in abstracto zwey Naturen in Christo denken, aber  
nicht in der Vereinigung oder in concreto. Weil nun  
also Eutyches nach der Vereinigung nur Eine Natur  
in Christo statuirte, so gab er

3) auch nicht zu, daß der Leib Christi die nämliche substan-  
tielle Beschaffenheit hatte, als die Leiber der übrigen  
Menschen. Er hielt zwar den Leib Christi für einen  
menschlichen Leib, aber nicht für den Leib eines Men-

schen, sondern für den Leib eines Mensch gewordenen göttlichen Logos, welcher Leib etwa durch die Vereinigung des göttlichen Logos mit ihm zu einem veredelten Zustand übergetreten ist.

Eutyches konnte es nicht verhindern, daß er von der Synode zu Constantinopel für einen Irrlehrer erklärt und seiner Ämter entsetzt wurde. Indessen hatte er Einfluß beym kaiserlichen Hofe und brachte es dahin, daß, hauptsächlich seines wegen, im Jahr 449. eine allgemeine Kirchenversammlung nach Ephesus ausgeschieden wurde. Auf dieser Synode erzwang Dioscurus, Patriarch von Alexandrien, durch Gewaltthatigkeiten, welche dieser Synode den Namen der Räubersynode erwarben, einen Beschluß, durch welchen die Lehre des Eutyches von Einer Natur in Christo für rechtgläubig erklärt wurde. Allein dieser Sieg dauerte nicht lange; denn die Synode zu Chalcedon im J. 451. verwarf die Lehre des Eutyches als falsch, und stellte den Lehrsatz auf, daß Christus aus zwey Naturen bestehe, die jedoch zu Einer Person, aber ohne Vermischung (*συνκρίσις*) und ohne Verwandlung (*αἰρεσις*) vereinigt sind. Eutyches war schon vorher noch vom Kaiser des Landes verwiesen und sogar seiner Ältesten-Würde beraubt worden. Die Synode zu Chalcedon verdammt ihn also in seiner Abwesenheit.

Vgl. I. W. Schmid *Vera Eutychis de vnione naturarum in Christo sententia*. Ienae 1794. 4.

## §. 116.

### Die Monophysiten.

Die chalcedonensischen Beschlüsse fanden nichts weniger als eine allgemeine Annahme; nicht nur die Anhänger des Eutyches verwarfen sie, sondern auch viele aus der katholischen Kirche, weil die Lehre von zwey Naturen in Christo eine neue Formel war und den Lehrsatz des Nestorius in sich zu enthalten schien. In Palästina erregte der Mönch Theodosius

starke



hätte Unruhen, und begeisterte den großen Haufen für den Euphanischen Lehrsatz von Einer Natur in Jesu Christo. In Aegypten wurde das Volk von Petrus Mongus und Timotheus Melarus gegen die Chalcedonensischen Beschlüsse eingenommen, welches um so leichter gelang, da in diesem Lande schon seit Cyrills Zeit die Lehre von Einer Natur in Christo allgemein war. Jetzt wurde sie allgemein herrschend. In Syrien arbeitete Petrus Kallio den Chalcedonischen Beschlüssen entgegen, und verlangte besonders, daß man in ein, in der alten Kirche berühmtes Kirchenlied, trisagium genannt, daß Gott gekreuzigt sey, einhalten solle. Es verbreitete sich daher über viele Länder eine feste Parthey, welche behauptete, man dürfe nur Eine Natur in Christo annehmen. Die Anhänger dieser Parthey werden deshalb Monophysiten genannt. Man darf sie nicht für einmüthig mit den Eutychianern halten, denn nur ein Theil von ihnen kam mit den Eutychianern ganz überein. Eutychus und seine strengen Anhänger lehrten, daß Christus nach seiner Menschheit mit den übrigen Menschen nicht gleiches Wesens (ὁμοουσιος) sey. Hiemit stimmten nur die wenigsten Monophysiten überein; die meisten lehrten, daß Christus als Mensch mit uns gleiches Wesens sey. Ferner lehrten die Monophysiten, übereinstimmig mit den Chalcedonensischen Beschlüssen, daß das Göttliche und Menschliche ohne irgend eine Verwandlung, Vermengung oder Vermischung vereinigt sey, aber — darin unterscheidet sich ihre Lehre von den Chalcedonensischen Bestimmungen — in Eine Natur. Sie pflegten zu sagen: Es ist nur Eine Natur in Christo, aber eine zwiefache und zusammengesetzte. Weil diese Streitigkeit die Kirche fortwährend in die heftigsten Bewegungen setzte, so suchte im J. 452. der Kaiser Zeno durch eine Vereinigungsformel, *ἐνωτικὴ* genannt, den Frieden wieder herzustellen. In derselben war der streitige Punkt so dargestellt: Jesus Christus ist der Gottseel nach mit dem Vater, und der Menschheit nach gleiches Wesens mit uns; die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ist ohne Trennung und Vermischung geschehen; Christus ist nur Einer und nicht Zwey. Die anstößigen Aus-

drückte Eine Natur und zwey Naturen waren also geoffentlich vermieden, doch aber zugleich sowohl die Lehrart des Nestorius, als des Eutyches verworfen. Gegen dieses Henothikon bezeugten aber dennoch Viele, sowohl von den Monophysiten, als von den Anhängern des chalcedonensischen Concilii ihre Unzufriedenheit, weil sie ihren Lehrausdruck nicht darin fanden. Bey den Monophysiten in Ägypten fand das Henothikon den größten Widerspruch, und weil Petrus Mongus, Patriarch zu Alexandrien, nebst dem Patriarchen zu Antiochien Peter Fullo, und den übrigen Bischöffen, dasselbe angenommen hatten, so sonderte sich ein Theil von ihnen ab, und diese wurden deshalb *ακεφαλοι* (Ohnehäupter) genannt, aus ihnen hernach drey kleinere und unwichtige Partheyen: die Anthropomorphiten, die Barsanuphiten und die Essaniasiten hervorgiengen. Nachdem der Streit in seinem weitern Fortgange sich auf einige Nebepuncte gewendet hatte, wodurch das Übel in der Kirche noch größer geworden war, suchte der Kaiser Justinian I. die Monophysiten zur Annahme der chalcedonensischen Beschlüsse zu bringen. Allein er wirkte weiter nichts, als daß er den ärgerlichen Dreikapitelstreit erregte, dessen Erzählung in die Kirchengeschichte gehört. Die Einigkeit konnte auch in der Folge nicht wieder hergestellt werden. Die Monophysiten bildeten sich gleich nach Justinians Zeit zu einer eigenen kirchlichen Corporation, die noch heut zu Tage im Orient unter dem Namen der Jacobitischen oder Koptischen Kirche bestehet.

### §. 117.

#### Die Monotheliten.

Der monothelitische Streit ist aus dem Bemühen entstanden, die monophysitischen Händel zu schlichten. Der Kaiser Heraclius, welcher verhüten wollte, daß nicht die Monophysiten zu den Persern übertreten möchten, berathschlagte sich im Kriege gegen Persien, im J. 622. mit dem monophysitischen Bischoff Paulus in Armenien, und hernach im J.

629. zu Hierapolis mit dem monophysitischen Patriarchen Anastasius über die Möglichkeit, die Monophysiten mit der katholischen Kirche wieder zu vereinigen. Beide gaben dem Kaiser an die Hand, die Monophysiten würden sich zur Annahme der Chalcedonensischen Beschlüsse bequemen, wenn die Griechen zugestehen würden, daß in Christo nur Ein Wille und Eine Wirkung des Willens d. h. nur Ein wirklicher Wille wäre. Da der Kaiser diese Idee begierig auffaßte, so befragte er schriftlich den Patriarchen Sergius zu Constantinopel, ob ihm nicht einige frühere Kirchenlehrer bekannt wären, welche nur Eine Willens-Wirkung in Christo gelehrt hätten. Dieser übersandte nun dem Kaiser eine Abhandlung seines Vorgängers im Patriarchat, des Menas, worin verschiedene Stellen der Kirchenväter von Einer Wirkung und Einem Willen in Christo gesammelt waren. Daraus sieht man, daß man schon früher den Ausdruck von Einer Wirkung und einem Willen in Christo gefunden, und für ein Vereinigungsmittel zwischen den Katholiken und Monophysiten angesehen hat. Hierauf verordnete im Jahr 630. der Kaiser, daß man zur Wiederherstellung der Ruhe und des Friedens also lehren solle. In Alexandrien wurde auch die Absicht des Kaisers erreicht: die Katholiken und Monophysiten dieses Landes vereinigten sich feyerlichst mit einander und setzten auf einem Concil zu Alexandrien im Jahr 633. neun Vergleichspuncte auf, von welchen der siebente sich über diese Sache also ausdrückt: wer nicht bekennet, daß einer und ebenderselbe Christus und Sohn, das Gott Ausländige und das Menschliche mit Einer gottmenschlichen (*ἡσυχαστικῆς ἐνέργειας*) Wirkung bewirkt hat, der sey verflucht. Hierauf traten recht viele von den Monophysiten in Aegypten, Armenien und auch an dem Ländern in die griechische Kirche zurück. Der Mönch Sophronius zerstörte aber die Früchte dieser Vereinigung. Derselbe hatte schon auf dem alexandrinischen Concil den Opponenten gemacht und erklärt, daß der Lehrsatz von Einer Wirkung in Christo zum Apollinarismus führe. Als aber Sophronius im Jahr 634. zum Patriarchen in Jerusalem erwählt worden war, so hielt er daselbst ein Con-

cil und verdamnte die Lehre der Monotheliten. Zugleich suchte er, wen er nur konnte, gegen den Monothelismus aufzuheben, welches ihm vornämlich bey den Mönchen gelang. Um die weitem Folgen dieses Widerspruchs abzuschneiden, entschied der Patriarch Sergius von Constantinopel, daß man weder von Einer noch von zwey Wirkungen reden, sondern lehren solle: der Eine und ebenderselbe Jesus Christus habe sowohl die göttlichen als die menschlichen Werke gewirkt. Da dies aber von beyden Partheyen nicht befolgt wurde, so ließ der Kaiser Heraclius selbst im Jahr 639. ein Edict ergehen, worin zwar beyde Redensarten verboten waren, aber doch deutlich die Lehre von Einem Willen in Schutz genommen war. Dieses Edict, welches den Patriarchen Sergius zum Verfasser hat, ist unter dem Namen der *ex.thesis* des Heraclius oder Erklärung des Glaubens, berühmt geworden. Darin wird alle göttliche und menschliche Wirkung Einem und demselben Mensch gewordenen Worte beygelegt. Im Jahr 641. belegte aber der römische Bischoff Johannes IV. die Lehre von Einem Willen, welche, ob sie gleich den Ausdruck vermeidet, demohngeachtet diese kaiserliche Erklärung zu führen schien, mit dem Bannstriche. Da dadurch und durch andere unruhige Köpfe die Eithesis immer verhaßter wurde, so entschloß sich der Kaiser Constantin zu einer andern Verordnung, die im Jahr 648. unter dem Namen *typos* oder Vorschrift heraus kam. Darin werden alle Lehrbestimmungen verworfen, die nicht von den fünf oecumenischen Synoden vorgeschrieben sind, und es ist der Befehl hinzugefügt, über Einen Willen und Eine Wirkung oder über zwey Wirkungen und zwey Willen in Christo künftig keinen Zank und Streit mehr zu erregen. Indessen hatte auch dies die erwünschte Folge nicht; denn der römische Bischoff Martin I. verdamnte in einer im Lateran im Jahr 649. gehaltenen Synode nicht nur die Monothelitenlehre sondern auch zugleich den kaiserlichen *typos*. Dieser kühne Schritt machte aber Martin I. auf seine ganze Lebenszeit unglücklich, ohne daß jedoch die Unruhen, welche diese Meinungsverschiedenheit an gar vielen Orten verursachte, gestillt worden wären. Endlich entschloß sich der

Kaiser Konstantin IV die Sache von einer allgemeinen Kirchenversammlung entscheiden zu lassen, welche im J. 680 u. i. zu Constantinopel gehalten wurde. Sie ist unter dem Namen der sechsten oecumenischen Synode oder des Concilii Trullani bekannt, weil sie in einem kaiserlichen Palaste gehalten wurde, welcher wegen seines gewölbten Daches (τρύλλος) den Namen des trullanischen Palastes führte. Auf dieser wurde die Lehre derer, welche nur Einen Willen in Christo annehmen, oder der Monothelismus, verdammt.

§. 118.

Die Adoptianer.

Berwand mit diesen Controversen, ohne aber im Zusammenhang mit ihnen zu stehen, ist die adoptianische Streitigkeit am Ende des achten Jahrhunderts.

Felix, Bischoff von Urgbela, auf den pyrenäischen Bergen, wurde von Elipandus, Erzbischoff zu Toledo, im Jahr 783. gefragt: ob man Christum nach seiner menschlichen Natur für Gottes eigenen Sohn, oder nur für seinen angenommenen (adoptirten) Sohn halten könne? Beide waren in der Bejahung des letzteren mit einander einstimmig, daher auch ihre zahlreichen Anhänger, die sie in Spanien und in Frankreich fanden, in der Folge Adoptianer genannt wurden. Der Gott, den sie nach nannten sie zwar Jesum Christum den eigenen Sohn Gottes; aber der Menschheit nach nur den angenommenen. Bei der Taufe, sagten sie, wurde Christus, als Mensch bezeichnet, von Gott für seinen Sohn erklärt. Der Name Gott kommt ihm also zwar auch als Mensch zu, aber nicht wesentlich; als Mensch ist er nur Deus nuncupativus, d. h. als Mensch führt er nur den Namen Gottes. Diese Meynung erklärte im Jahr 785. der Pabst Adrian I. für nestorianisch, und Kaiser Karl der Große ließ nach der im Jahr 792. zu Narbonne gehaltenen Synode im J. 792. in Reimsburg eine Anzahl Bischöffe seines Reiches sich versammeln, um diese theologische Streitsache zu untersuchen. Felix hatte

sich vor dieser Synode selbst stellen müssen, die auch seine Vorstellungart verwerflich fand. Unmittelbar darauf mußte Felix seine Meynung in Rom sogar abschwören, kehrte aber, nachdem er wieder in sein Vaterland entlassen worden war, wieder zu derselben zurück. In einem Schreiben, welches die dem Felix meistens anhängenden, spanischen Bischöffe bald nachher an die fränkischen erließen, ist seine Lehrmeynung genauer bestimmt also vorgetragen: „nach seiner höheren Natur ist Christus Gottes Sohn, nicht durch die Zeugung, nicht von Natur, sondern aus Gnade. Endlich berief Karl der Große im Jahr 794. eine Synode nach Frankfurt am Main, auf welcher der Kaiser selbst den Vorsitz führte und die adoptionistische Lehre des Felix und Elipandus als ketzerisch einmüthig verworfen wurde. Das nämliche geschah noch im Jahr 799. auf einer Synode zu Rom.

Viele Kirchenhistoriker haben geurtheilt, daß dieser Streit bloß ein Wortstreit gewesen sey. Sie bemerkten: Daß man bisher mit der Aufnahme der menschlichen Natur in die innigste Gemeinschaft mit der göttlichen Natur und zum gemeinschaftlichen Genuße gleicher Vorzüge mit derselben bezeichnet hatte, das wollten Felix und Elipandus Adoption genannt wissen. Wenn also beyde behaupteten: nach seiner menschlichen Natur ist Christus nicht von Natur sondern durch Adoption Gottessohn, so haben sie damit nichts anderes gemeint, als was ihre Gegner lehrten, daß die Menschheit Jesu Christi in den gemeinschaftlichen Genuß der seiner göttlichen Natur zukommenden Vorzüge nicht getreten ist von Natur, sondern durch die Vereinigung mit derselben, die, weil sie auf keine Weise für ein Werk der Natur gehalten werden kann, ein Werk der Gnade Gottes war. Allein Felix und Elipandus scheinen sich doch wirklich auch der Sache nach von der gewöhnlichen kirchlichen Vorstellungart entfernt zu haben, weil sie die Adoption Christi bloß durch eine äußerliche Erklärung Gottes bey der Taufe Christi geschehen ließen. Wüßten wir doch die Sache mehr als ein bloßer Wortstreit. Dieß ist auch die Meynung Balch's in seiner *Historia Adoptianorum*. Goett. 1755.

§. 119.

Die Pelagianer.

Eine, mit diesen verschiedenen Streitigkeiten außer allem Zusammenhang stehende, Controvers entspann sich in Africa, wo noch immer die Überreste der finstern und beschränkten monastischen Denkungsart sichtbar waren. Pelagius, ein britischer Mönch, hatte nämlich über die moralischen Anlagen der menschlichen Natur solche Vorstellungen, zu welchen sich der Geist eines Africaners nicht erheben konnte. Pelagius war von seinem Vaterlande aus nach Rom gekommen, und hatte seinen Schüler, den Mönch Eölestius, einen gebornen Irländer, bey sich. Während seines Aufenthalts in Rom adelte er eine Stelle in einem Kirchengebet, welches den Augustinus zum Verfasser hatte. Dieß wurde selbst dem Augustinus nach Africa hinterbracht, und brachte diesen nicht nur gegen den Pelagius auf, sondern machte ihn auch aufmerksam auf seine Lehrsätze. Denn die getadelte Stelle bezog sich auf die Lehre von der göttlichen Gnade, welcher dem Pelagius zu viel zugeschrieben zu seyn schien. Wie aber Pelagius hierüber dachte, gab er in seinem Sendschreiben an seine Schülerin Demetrias zu erkennen. Er und Eölestius gingen im Jahr 409. wegen der Gothen zuerst nach Sicilien und von da nach Africa. Pelagius begab sich nach einiger Zeit weiter nach Palästina, Eölestius aber blieb in Carthago, wo er eine Presbyterstelle zu erhalten hoffte; allein vermuthlich auf Augustin's Anstiften wurde er der Ketzerey angeklagt und auf einer veranstalteten Synode nebst dem Pelagius im Jahr 412. auch derselben schuldig erklärt und beschuldigt verdammt. Die Lehrsätze des Pelagius, zu denen sich auch Eölestius bekannte, bestanden übrigens in Folgendem:

- 1) Adam wäre gestorben, wenn er auch nicht gesündigt hätte, denn er war schon sterblich erschaffen.
- 2) Die Sünde des Adams schadete nur ihm allein selbst, nicht aber auch zugleich dem ganzen Menschengeschlecht.

- 3) Die Kinder werden in eben dem Zustande geboren, in welchem Adam vor seinem Falle war.

Diesemnach nahm also Pelagius weder eine Erbsünde noch eine Zurechnung derselben an, und ganz consequent lehrte er:

- 4) daß sich jeder Mensch aus eigener natürlicher Kraft zum Guten wenden und darin selbst vollkommener werden könne, wenn er es nur ernstlich wolle. Pelagius unterscheidet deswegen an dem Menschen *posse*, *velle* und *esse*. Ein *posse* (*posse*) ist ein Attribut der menschlichen Natur, und kommt als ein freiwilliges Geschenk von Gott; das *velle* (*velle*) und *esse* (*esse*) hängt aber von dem Menschen selbst ab. Schon daraus kann man schließen, daß er dem Menschen keineswegs Freiheit des Willens (*liberum arbitrium*) mit Ausschluß alles Zuthuns und alles auch äußerlichen Einflusses Gottes beigelegt habe. Seine Gegner haben nur seine Grundsätze so hoch gesteigert, und er spricht dagegen sehr oft von dem *auxilium gratiae divinae*, welches er freylich sehr beschränkte. Denn

- 5) er setzte die Gnade vornämlich nur in die Mittheilung der moralischen Kraft, Gutes und Böses zu wollen, und in die Mittheilung des Unterrichtes und der erforderlichen Bewegungsgründe zum Guten (*gratiam externam*). Außerdem nahm er aber weiter keine Antriebe, insonderheit keine sogenannten innerlichen Bewegungen zu einzelnen guten Handlungen (*gratiam internam et actualem*) an, sondern bloß die *gratiam externam*. Der gute Wille hängt, lehrt er, von dem Menschen selbst ab, und Gott reicht ihm nur die Hülfsmittel dar, daß der Wille zum Guten gelenkt werde. Wer sie — worin Gottes Gnade einzig und allein besteht — gewissenhaft benützt, der kann aus eigener Kraft nicht nur gut und vollkommen, sondern auch selig werden.

Diese Lehrsätze wurden nun auf verschiedenen, theils in



Africa theils in Palästina gehaltenen, Synoden sehr mannichfaltig besprochen, und das Resultat fiel bald für den Pelagius, bald gegen denselben aus; endlich aber nahm die Sache für ihn und seine Lehrsätze eine sehr nachtheilige Wendung.

Augustinus ließ durch den nachgesandten Drosius den Pelagius in Palästina auffuchen und durch denselben als Ketzer anklagen. Allein auf der Synode zu Jerusalem wußte Pelagius allen Tadel von sich abzukehren, und auf der Synode zu Diospolis im Jahr 415. wurde er sogar förmlich frey gesprochen. Selbst der Pabst Zosimus nahm anfänglich seine Rechtgläubigkeit in Schutz, und konnte nur in der Folge, durch das Geschrey des Augustinus und der übrigen africanischen Geistlichkeit, zu seinem Gegner umgestimmt worden. Das Meiste bewirkte gegen Pelagius und Celestinus das dritte Concil zu Carthago im Jahr 418., in dessen von den Kaisern Honorius und Theodosius bestätigten Canonen Pelagius Lehre gänzlich verdammt wurde. Dadurch, und durch den Bannfluch der dritten allgemeinen Kirchenversammlung zu Ephesus im J. 431., so wie noch mehr durch die strengen Maaßregeln gegen diejenigen Bischöfe, welche nicht die Verdammung gut hießen, wurde auch die pelagianische Parthey gänzlich unterdrückt.

§. 120.

Die Semipelagianer und Massilianer.

Indessen lebte die Pelagianische Streitigkeit hernach in der Semipelagianischen einigermaßen wieder auf. Man leitet den Ursprung derselben gewöhnlich von Johannes Cassianus ab, welcher zuletzt in Massilia, d. h. im heutigen Marseille in Frankreich als Vorsteher einiger, von ihm gestifteten, Klöster ungefähr bis zum Jahr 440. lebte. Deswegen wurden die Semipelagianer anfänglich Massilianer genannt. Die Grundsätze dieser Parthey halten die Mitte zwischen den Lehrebegriff des Augustinus und den des Pelagius. Die Semipelagianer lehrten nämlich:

- 1) Adams Sünde hatte für das ganze, von ihm abstammende, Menschengeschlecht verderbliche Folgen: doch nur in so fern, daß wir eine physisch und moralisch geschwächte Natur von unsern Eltern erlangen, die sich durch die physische Zeugung forterbt, und sowohl Schwäche des Geistes als körperliche Sterblichkeit zu Wege bringt.
- 2) Dennochachtet hat der Mensch in diesem Zustande noch Kraft genug, nicht bloß das Gute zu erkennen, sondern auch zu vollbringen und seinen Willen darauf zu lenken.
- 3) Indessen kann er durch seine Kraft allein doch nicht vollkommen werden, sondern die göttliche Gnade muß ihn in Allem unterstützen.
- 4) Zwar muß der Mensch den ersten Anfang zu seiner Besserung selbst machen, indem es in seiner Macht steht, an die Wahrheiten des Heils zu glauben, und in diesem Glauben das Gute zu wollen.
- 5) Aber dennoch darf die göttliche Gnade in keiner Hinsicht von dem Bemühen der Menschen getrennt werden. Es ist sowohl zum Wachsthum des Glaubens als zu allen und jedem einzelnen guten Werke nöthig.
- 6) Da nun ein jeder Mensch die Kraft hat, sowohl das Gute zu erkennen, als auch zu üben, so kann auch ohne jeden Mensch selig werden, und es kann kein besonderer Rathschluß Gottes vorhanden seyn, welcher einige Menschen zur Seligkeit und die andern zur Verdammnis vorher bestimmt; sondern der Rathschluß Gottes von der Seligkeit der Menschen ist allgemein, er begreift alle Menschen unter sich, denn Christus ist für alle Menschen gestorben.
- 7) Indessen steht es in eines jeden Menschen eigenem Willen, den Rathschluß Gottes zur Seligkeit zu folgen oder nicht.

Diese Lehrsätze können zwar keineswegs neu genannt werden, da sie vor Augustin's Zeit die allgemeine Kirchenlehre ausmachten; aber die Augustinianischen Ideen hatten sich so festgesetzt, daß sie wenigstens damals neu, und deswegen feyerlich zu seyn schienen. Faustus, Bischoff von Rheimum, war nach dem Cassianus die Hauptperson unter den semipelagianern, und ihr Hauptgegner war Prosper von Aquitanien. Endlich wurde ihre Lehre auf der Synode zu Orange im Jahr 529. und kurz darauf zu Valence verdammt und die Decrete derselben von Bonifacius II. bestätigt.

§. 121.

Die Prädestinationer.

Augustinus hatte den Lehrsatz aufgestellt: daß Gott ein Theil der Menschen zur ewigen Seligkeit, den andern zum ewigen Verdammiß vorherbestimmt habe. Da er ein consequent denkender Mann war, so mußte ihn sein System auf diese Lehrsätze führen, mochte er nun diesen oder jenen Punkt als Prämisse wählen, um daraus auf eine Conclusion zu kommen.

Nach ihm bewirkt die Sünde Adams bey einem jeden Menschen in seinem natürlichen Zustande, wie er geboren wird, ein ewiges Verdammiß, weil dem Menschen mit der von dem Adam herstammenden, Erbsünde aller Wille und alle Kraft zum Guten entzogen ist. Er concludirte nun: so wie angenommen werden soll und muß, daß der Mensch keinen Willen und keine Kraft zum Guten habe, falls ihm die Gottheit dieses nicht auf eine übernatürliche Weise mittheilt; so muß auch angenommen werden: der Grund, daß nicht alle Menschen sittlich verbessert werden, liegt in dem göttlichen Willen, und nicht in dem Menschen. Augustinus mußte daher einen unbedingten Rathschluß Gottes behaupten, dem zu Folge Gott einen Theil der Menschen zur Seligkeit, den andern aber zur ewigen Verdammiß vorherbestimmt habe. Ferner sah sich Augustinus,

sich vor dieser Synode selbst stellen müssen, die auch seine Vorstellungart verwerflich fand. Unmittelbar darauf mußte Felix seine Meynung in Rom sogar abschwören, lehrte aber, nachdem er wieder in sein Vaterland entlassen worden war, wieder zu derselben zurück. In einem Schreiben, welches die, dem Felix meistens anhängenden, spanischen Bischöffe bald nachher an die fränkischen erließen, ist seine Lehrmeynung genauer bestimmt also vorgetragen: „nach seiner höheren Natur ist Christus Gottes Sohn, nicht durch die Zeugung, nicht von Natur, sondern aus Gnade. Endlich berief Karl der Große im Jahr 794. eine Synode nach Frankfurt am Main, auf welcher der Kaiser selbst den Vorsitz führte und die adoptionistische Lehre des Felix und Elipandus als ketzerisch einmüthig verworfen wurde. Das nämliche geschah noch im Jahr 799. auf einer Synode zu Rom.

Viele Kirchenhistoriker haben geurtheilt, daß dieser Streit bloß ein Wortstreit gewesen sey. Sie bemerkten: Daß was man bisher mit der Aufnahme der menschlichen Natur in die innigste Gemeinschaft mit der göttlichen Natur und zum gemeinschaftlichen Genuße gleicher Vorzüge mit derselben bezeichnet hatte, das wollten Felix und Elipandus Adoption genannt wissen. Wenn also beyde behaupteten: nach seiner menschlichen Natur ist Christus nicht von Natur sondern durch Adoption Gottessohn, so haben sie damit nichts anderes gemeint, als was ihre Gegner lehrten, daß die Menschheit Jesu Christi in den gemeinschaftlichen Genuß der seiner göttlichen Natur zukommenden Vorzüge nicht getreten ist von Natur, sondern durch die Vereinigung mit derselben, die, weil sie auf keine Weise für ein Werk der Natur gehalten werden kann, ein Werk der Gnade Gottes war. Allein Felix und Elipandus scheinen sich doch wirklich auch der Sache nach von der gewöhnlichen kirchlichen Vorstellungart entfernt zu haben, weil sie die Adoption Christi bloß durch eine äußerliche Erklärung Gottes bey der Lanse Christi geschehen ließen. Rithin war doch die Sache mehr als ein bloßer Wortstreit. Dieß ist auch die Meynung Baldi in seiner Historia Adoptionarum. Goett. 1755.

§. 119.

Die Pelagianer.

Eine, mit diesen verschiedenen Streitigkeiten außer allem Zusammenhang stehende, Controvers entspann sich in Africa, wo noch immer die Überreste der finstern und beschränkten montanistischen Denkungsart sichtbar waren. Pelagius, ein britischer Mönch, hatte nämlich über die moralischen Anlagen der menschlichen Natur solche Vorstellungen, zu welchen sich der Geist eines Africaners nicht erheben konnte. Pelagius war von seinem Vaterlande aus nach Rom gekommen, und hatte seinen Schüler, den Mönch Eölestius, einen gebornen Irländer, bey sich. Während seines Aufenthalts in Rom tadelte er eine Stelle in einem Kirchengebet, welches den Augustinus zum Verfasser hatte. Dieß wurde selbst dem Augustinus nach Africa hinterbracht, und brachte diesen nicht nur gegen den Pelagius auf, sondern machte ihn auch auferksam auf seine Lehrsätze. Denn die getadelte Stelle bezog sich auf die Lehre von der göttlichen Gnade, welcher dem Pelagius zu viel zugeschrieben zu seyn schien. Wie aber Pelagius hierüber dachte, gab er in seinem Sendschreiben an seine Schülerin Demetrias zu erkennen. Er und Eölestius gingen im Jahr 409. wegen der Gothen zuerst nach Sicilien und von da nach Africa. Pelagius begab sich nach einiger Zeit weiter nach Palästina, Eölestius aber blieb in Carthago, wo er eine Presbyterstelle zu erhalten hoffte; allein vermuthlich auf Augustin's Anstiften wurde er der Kegerey angeklagt und auf einer veranstalteten Synode nebst dem Pelagius im Jahr 412. auch derselben schuldig erklärt und deshalb verdammt. Die Lehrsätze des Pelagius, zu denen sich auch Eölestius bekannte, bestanden übrigens in Folgendem:

- 1) Adam wäre gestorben, wenn er auch nicht gesündigt hätte, denn er war schon sterblich erschaffen.
- 2) Die Sünde des Adams schadete nur ihm allein selbst, nicht aber auch zugleich dem ganzen Menschengeschlecht.

- 3) Die Kinder werden in eben dem Zustande geboren, in welchem Adam vor seinem Falle war.

Diesemnach nahm also Pelagius weder eine Erbsünde noch eine Zurechnung derselben an, und ganz consequent lehrte er:

- 4) daß sich jeder Mensch aus eigener natürlicher Kraft zum Guten wenden und darin selbst vollkommen werden könne, wenn er es nur ernstlich wolle. Pelagius unterscheidet deswegen an dem Menschen *posse*, *velle* und *esse*. Ein *posse* (*posse*) ist ein Attribut der menschlichen Natur, und kommt als ein freiwilliges Geschenk von Gott; das *Vollen* (*velle*) und *Seyn* (*esse*) hängt aber von dem Menschen selbst ab. Schon daraus kann man schließen, daß er dem Menschen keineswegs Freiheit des Willens (*liberum arbitrium*) mit Ausschluß alles Zuthuns und alles auch äußerlichen Einflusses Gottes beugelegt habe. Seine Gegner haben nur seine Grundsätze so hoch gesteigert, und er spricht dagegen sehr oft von dem *auxilium gratiae divinae*, welches er freylich sehr beschränkte. Denn
- 5) er setzte die Gnade vornämlich nur in die Mittheilung der moralischen Kraft, Gutes und Böses zu wollen, und in die Mittheilung des Unterrichtes und der erforderlichen Bewegungsgründe zum Guten (*gratiam externam*). Außerdem nahm er aber weiter keine Antriebe, insonderheit keine sogenannten innerlichen Bewegungen zu einzelnen guten Handlungen (*gratiam internam et actualem*) an, sondern bloß die *gratiam externam*. Der gute Wille hängt, lehrt er, von dem Menschen selbst ab, und Gott reicht ihm nur die Hülfsmittel dar, daß der Wille zum Guten gelenkt werde. Wer sie — worin Gottes Gnade einzig und allein besteht — gewissenhaft benützt, der kann aus eigener Kraft nicht nur gut und vollkommen, sondern auch selig werden.

Diese Lehrsätze wurden nun auf verschiedenen, theils in

Africa theils in Palästina gehaltenen, Synoden sehr mannichfaltig besprochen, und das Resultat fiel bald für den Pelagius, bald gegen denselben aus; endlich aber nahm die Sache für ihn und seine Lehrsätze eine sehr nachtheilige Wendung.

Augustinus ließ durch den nachgesandten Drosius den Pelagius in Palästina auffuchen und durch denselben als Ketzer anklagen. Allein auf der Synode zu Jerusalem mußte Pelagius allen Tadel von sich abzulehnen, und auf der Synode zu Diospolis im Jahr 415. wurde er sogar förmlich frey gesprochen. Selbst der Pabst Zosimus nahm anfänglich seine Rechtgläubigkeit in Schutz, und konnte nur in der Folge, durch das Geschrey des Augustinus und der übrigen africanischen Geistlichkeit, zu seinem Gegner umgestimmt worden. Das Meiste bewirkte gegen Pelagius und Celestinus das dritte Concil zu Carthago im Jahr 418., in dessen von den Kaisern Honorius und Theodosius bestätigten Canonen Pelagius Lehre gänzlich verdammt wurde. Dadurch, und durch den Bannfluch der dritten allgemeinen Kirchenversammlung zu Ephesus im J. 431., so wie noch mehr durch die strengen Maaßregeln gegen diejenigen Bischöffe, welche nicht die Verdammung gut hießen, wurde auch die pelagianische Parthey gänzlich unterdrückt.

§. 120.

Die Semipelagianer und Massilianer.

Indessen lebte die Pelagianische Streitigkeit hernach in der Semipelagianischen einigermaßen wieder auf. Man leitet den Ursprung derselben gewöhnlich von Johannes Cassianus ab, welcher zuletzt in Massilia, d. h. im heutigen Marseille in Frankreich als Vorsteher einiger, von ihm gestifteten, Klöster ungefähr bis zum Jahr 440. lebte. Deswegen wurden die Semipelagianer anfänglich Massilianer genannt. Die Grundsätze dieser Parthey halten die Mitte zwischen den Lehrebegriff des Augustinus und den des Pelagius. Die Semipelagianer lehrten nämlich:

- 1) Adams Sünde hatte für das ganze, von ihm abstammende, Menschengeschlecht vererbliche Folgen: doch nur in so fern, daß wir eine physisch und moralisch geschwächte Natur von unsern Eltern erlangen, die sich durch die physische Zeugung forterbt, und sowohl Schwäche des Geistes als körperliche Sterblichkeit zu Wege bringt.
- 2) Demungeachtet hat der Mensch in diesem Zustande noch Kraft genug, nicht bloß das Gute zu erkennen, sondern auch zu vollbringen und seinen Willen darauf zu lenken.
- 3) Indessen kann er durch seine Kraft allein doch nicht vollkommen werden, sondern die göttliche Gnade muß ihn in Allem unterstützen.
- 4) Zwar muß der Mensch den ersten Anfang zu seiner Besserung selbst machen, indem es in seiner Macht steht, an die Wahrheiten des Heils zu glauben, und in diesem Glauben das Gute zu wollen.
- 5) Aber dennoch darf die göttliche Gnade in keiner Hinsicht von dem Bemühen der Menschen getrennt werden. Sie ist sowohl zum Wachsthum des Glaubens als zu allem und jedem einzelnen guten Werke nöthig.
- 6) Da nun ein jeder Mensch die Kraft hat, sowohl das Gute zu erkennen, als auch zu üben, so kann auch ein jeder Mensch selig werden, und es kann kein besonderer Rathschluß Gottes vorhanden seyn, welcher einige Menschen zur Seligkeit und die andern zur Verdammniß vorher bestimmt; sondern der Rathschluß Gottes von der Seeligkeit der Menschen ist allgemein, er begreift die Menschen unter sich, denn Christus ist für alle Menschen gestorben.
- 7) Indessen steht es in eines jeden Menschen eigenem Willen, den Rathschluß Gottes zur Seeligkeit zu folgen oder nicht.



Diese Lehrsätze können zwar keineswegs neu genannt werden, da sie vor Augustin's Zeit die allgemeine Kirchenlehre ausmachten; aber die Augustinianischen Ideen hatten sich schon so festgesetzt, daß sie wenigstens damals neu, und bestreuen feyerlich zu seyn schienen. **Augustus**, Bischoff von Rheims, war nach dem **Cassianus** die Hauptperson unter den semipelagianern, und ihr Hauptgegner war **Prosper** von Aquitanien. Endlich wurde ihre Lehre auf der Synode zu Orange im Jahr 529. und kurz darauf zu Valence verdammt und die Decrete derselben von **Bonifacius II.** bestätigt.

§. 121.

Die Prädestinarianer.

**Augustinus** hatte den Lehrsatz aufgestellt: daß Gott ein Theil der Menschen zur ewigen Seligkeit, den andern zur ewigen Verdammniß vorherbestimmt habe. Da er ein streng consequent denkender Mann war, so mußte ihn sein System auf diese Lehrsätze führen, mochte er nun diesen oder jenen Punct als Prämisse wählen, um daraus auf eine Conclusion zu kommen.

Nach ihm bewirkt die Sünde Adams bey einem jeden Menschen in seinem natürlichen Zustande, wie er geboren wird, die ewige Verdammniß, weil dem Menschen mit der von demselben herstammenden, Erbsünde aller Wille und alle Kraft zum Guten entzogen ist. Er concludirte nun: so wie angenommen werden soll und muß, daß der Mensch keinen Willen und keine Kraft zum Guten habe, falls ihm die Gottheit dieses nicht auf eine übernatürliche Weise mittheilt; so muß auch angenommen werden: der Grund, daß nicht alle Menschen sittlich gebessert werden, liegt in dem göttlichen Willen, und nicht in dem Menschen. **Augustinus** mußte daher einen unbedingten Rathschluß Gottes behaupten, dem zu Folge Gott einen Theil der Menschen zur Seligkeit, den andern aber zur ewigen Verdammniß vorherbestimmt habe. Ferner sah sich **Augustinus**,

auch seinem Leichnam kein Begräbniß auf geweihter Erde zu gestanden, und die sonst gewöhnlichen Gebete für die Seelen der Verstorbenen durften für ihn nicht geschehen. Indessen hatte er doch noch die Freude erlebt, daß sich viele seiner Anhänger und sich selbst für seine Meinung erklärten, nur mit dem Unterschiede, daß sie zwar eine Vorherbestimmung eines Theils der Menschen zur Seligkeit, aber nicht eine Vorherbestimmung des andern zu der Schuld der Verdammniß, sondern nur zu den Strafen der Verdammniß behaupteten. Indessen ist es nicht ganz gewiß, ob Gottschall wirklich gelehrt habe, daß Gott die verworfenen Menschen auch zur Schuld und Sünde vorherbestimmt habe, denn seine Anhänger und Vertheidiger läugneten das; auch behaupteten sie, daß Gottschall nicht gelehrt habe, Christus wäre bloß für die Auserwählten gestorben, sondern er habe gelehrt, die Kraft der Leiden Christi erstrecke sich bloß auf die Auserwählten, aber die Heil Gottes in Jesu Christo gienge alle Menschen an.

## Zweyter Abschnitt.

### Geschichte der Dogmatik.

#### §. 123.

#### Ursprung des dogmatischen Subtilitätenwesens.

Das wissenschaftliche Studium der christlichen Glaubenslehre hat in dieser Periode nicht sowohl durch neue und vollkommenere wissenschaftliche Bearbeitung derselben einen neuen Schwung erhalten, als vielmehr durch das rege gewordene Bestreben, die Dogmen mit den feinsten und subtilsten Bestimmungen zu bereichern. Freylich lag es auch in den gegebenen Veranlassungen und in dem Bedürfnisse der Zeit, warum die Väter der zweyten constantinopolitanischen oder chalcedonensischen Kirchenversammlung in die Lehre vom Sohn Gottes, vom heil. Geist und der Person Christi Subtilitäten brachten.

Aber der ächte apostolische Glaube hätte sich doch wohl auch ohne sie, und vielleicht weit faßlicher, darlegen lassen. Der Anfang zu subtilisiren war nun einmal gemacht, und die Sache hatte nie mehr ein Aufhören. Auch hierin hat das Beispiel des Augustinus sehr viel gewirkt; denn seine dogmatische Anthropologie ist ein Gewebe von Spitzfindigkeiten.

So hat er auch die Trinitätslehre durch neue Subtilitäten in eine andere Form geworfen. Deswegen haben denn in der Folge die Meister in der Kunst zu subtilisiren, die Scholastiker, seine Schriften so eifrig benützt, ob sie gleich in vielen Stücken von seinen strengen Grundsätzen abwichen. In den Schriften des Augustinus muß man also die Urquelle des Scholasticismus suchen, wenn man, wie sehr häufig geschieht, darunter das Bestreben versteht, die christliche Glaubenslehre in einem Gewebe der feinsten Spitzfindigkeiten zu spinnen.

**§. 124.**

**Fortgang der mystischen Theologie.**

**Die Schriften des Dionysius Areopagita.**

Die Parthey derjenigen, welche schon früher alle Philosophie und Gelehrsamkeit aus dem Vortrage der Theologie verbannt wissen wollten, vermehrte sich im Orient, vorzüglich unter den Mönchen. Sie machten Gott und Religion zu einem Gegenstande der innern Anschauung, und vermuthet derselben brachten sie die tiefsten Geheimnisse hervor, welche die Natur in das menschliche Gemüth gelegt hat. Die alte Religionslehre wurde daher nach dieser Behandlung mystisch, und die mystisch-christliche Theologie nach ihrem wahrhaften Bestande beginnt eigentlich erst in dieser Periode, nämlich im sechsten Jahrhundert. Sie wurde durch die Schriften erschaffen, welche im sechsten Jahrhundert unter dem Namen des, von Paulus bekehrten, Dionysius Areopagita (Act. VIII. 34.) in Umlauf gesetzt worden sind. Zu Gregor des Großen Zeit standen sie schon in einem sehr großen Ansehen,

und dieser Pabst gedenkt ihrer in seinen Schriften mit v Achtung. Daß diese Schriften, von welchen die erste *De lesti hierarchia*, die zweyte *De diuinis nominibus*, dritte *De ecclesiastica hierarchia*, und die vierte *De alica Theologia* überschrieben ist, nicht in das apostol. Zeitalter gehören, wird jetzt allgemein zugegeben; obgleich in der allernuesten Zeit *Restner* (in seinem Versuch i Schilderung des Entstehens der Agape. Jena 1819. als Vertheidiger ihrer Ahtheit aufgetreten ist. Allein seine Gründe beweisen nichts und sind bloß zur Unterstützung seiner unhaltbaren Haupthypothese erdacht und erfunden. In diesen Büchern die Trinitätslehre so vorgetr wird, wie sie erst im vierten Jahrhundert bestimmt worden und *Reverien* darin erwähnt werden, die erst im fün Jahrhundert aufgefunden sind, so können sie nicht vor sechsten Jahrhundert verfaßt worden seyn. Sie können auch nicht einmal von dem *Dionysius* von Paris, de dritten Jahrhundert aus Italien nach Frankreich gekommen verfaßt seyn. Vielleicht hat sie aber der unbekannte Verf für Producte dieses Pariser *Dionysius* ausgegeben, welchem dann in der Folge der *Dionysius Areopag* verwechselt wurde. Denn eine Namensverwechslung scheu gewesen zu seyn, als die *Severianer* in einer Unterrel welche sie 533. zu Constantinopel mit den katholischen rern hielten, dem *Dionysius Areopagita* diese Sten beplegten. Auf die ihnen vorgelegte Frage, womit sie i Vorgeben beweisen könnten, konnten sie auch keine Antwor ben. Im neunten Jahrhundert hat *Johann Erigena* t us diese, ursprünglich griechisch geschriebenen, Bücher ins Lateinische übersetzt, und diese Übersetzung wurde das tel, daß nun auch in der abendländischen Kirche die i sche Theologie immer mehr Freunde und Liebhaber bekam. hier, wie im Oriente, gewann sie die meisten unter den chen, weil sie der einsamen Lebensweise der Mönche i messen ist.

Man findet in diesen Schriften des Pseudo-Dionysius fast schon Alles, was alle Mystiker späterer Zeiten ausgezeichnet, und für das reine Religionsstudium schädlich gemacht hat.

Die theologische Gelehrsamkeit wird mit großer Verachtung behandelt, und dafür der Ausfluß der Seelen aus Gott, das Anschauen des Ewigen und Unendlichen, der Strahl der Weisheit und Wahrheit, der aus dem göttlichen Lichte in das menschliche Gemüth übergehe, und das innerliche Wort, das als der lebendige Christus in den Tiefen des Geistes wohne, gerühmt. Über Gott wird ganz im Geiste der Neuplatoniker gesprochen; über die verschiedenen Classen der Engel und ihre Geschäfte viel vorgebracht, und von den christlichen Mystikern vieles geredet, welches alles auf die Vermuthung führt, daß der Verfasser durch orientalisch platonische Philosopheme, wie sie durch die Schriften Plotins und besonders des Proclus verbreitet wurden, zu seiner Ansicht gekommen ist.

CE. I. G. V. Engelhardt, Diss. de Dionysio Areopagita Plotinizante. Erlangae 1820. 8.

## §. 125.

### Fortbildung der dogmatischen Terminologie.

Doch hielten sich viele gegen den Mysticismus verwahrt, und glaubten, daß das Denken in der Religion sehr nothwendig sey; aber sie geriethen zum Theil auf einen andern Abweg, indem sie dem Verstand zu freyen Spielraum ließen. Dadurch wurde man auf Subtilitäten geleitet, und diese gaben der Dogmatik wieder neue Kunstwörter. Durch die Decrete der Chalcedonensischen Synode erhielten die Ausdrücke *εὐνοχουτος*, *ἀτρέπτως*, *ἀδιαίρετος* und *ἀχωρίστος* in dem Vortrag des Dogma von der Person Christi symbolische Autorität. So wie man angefangen hatte über die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo nachzudenken,

- 1) Adams Sünde hatte für das ganze, von ihm abstammende, Menschengeschlecht vererbliche Folgen: doch nur in so fern, daß wir eine physisch und moralisch geschwächte Natur von unsern Eltern erlangen, die sich durch die physische Zeugung forterbt, und sowohl Schwäche des Geistes als körperliche Sterblichkeit zu Wege bringt.
- 2) Demungeachtet hat der Mensch in diesem Zustande noch Kraft genug, nicht bloß das Gute zu erkennen, sondern auch zu vollbringen und seinen Willen darauf zu lenken.
- 3) Indessen kann er durch seine Kraft allein doch nicht vollkommen werden, sondern die göttliche Gnade muß ihn in Allem unterstützen.
- 4) Zwar muß der Mensch den ersten Anfang zu seiner Besserung selbst machen, indem es in seiner Macht steht, an die Wahrheiten des Heils zu glauben, und in diesem Glauben das Gute zu wollen.
- 5) Aber dennoch darf die göttliche Gnade in keiner Hinsicht von dem Bemühen der Menschen getrennt werden. Sie ist sowohl zum Wachsthum des Glaubens als zu allem und jedem einzelnen guten Werke nöthig.
- 6) Da nun ein jeder Mensch die Kraft hat, sowohl das Gute zu erkennen, als auch zu üben, so kann auch ein jeder Mensch selig werden, und es kann kein besonderer Rathschluß Gottes vorhanden seyn, welcher einige Menschen zur Seligkeit und die andern zur Verdammnis vorher bestimmt; sondern der Rathschluß Gottes von der Seeligkeit der Menschen ist allgemein, er begreift die Menschen unter sich, denn Christus ist für alle Menschen gestorben.
- 7) Indessen steht es in eines jeden Menschen eigenem Willen, den Rathschluß Gottes zur Seeligkeit zu folgen oder nicht.

Diese Lehrsätze können zwar keineswegs neu genannt werden, da sie vor Augustin's Zeit die allgemeine Kirchenlehre ausmachten; aber die Augustinianischen Ideen hatten sich schon so festgesetzt, daß sie wenigstens damals neu, und deswegen feyerlich zu seyn schienen. **Augustus**, Bischoff von Rheims, war nach dem **Cassianus** die Hauptperson unter den semipelagianern, und ihr Hauptgegner war **Prosper von Aquitanien**. Endlich wurde ihre Lehre auf der Synode zu Orange im Jahr 529. und kurz darauf zu Valence verdammt und die Decrete derselben von **Bonifacius II.** bestätigt.

S. 121.

Die Prädestinationer.

**Augustinus** hatte den Lehrsatz aufgestellt: daß Gott einen Theil der Menschen zur ewigen Seligkeit, den andern zur ewigen Verdammniß vorherbestimmt habe. Da er ein sehr consequent denkender Mann war, so mußte ihn sein System auf diese Lehrsätze führen, mochte er nun diesen oder jenen Punct als Prämisse wählen, um daraus auf eine Conclusion zu kommen.

Nach ihm bewirkt die Sünde Adams bey einem jeden Menschen in seinem natürlichen Zustande, wie er geboren wird, die ewige Verdammniß, weil dem Menschen mit der von demselben herstammenden, Erbsünde aller Wille und alle Kraft zum Guten entzogen ist. Er concludirte nun: so wie angenommen werden soll und muß, daß der Mensch keinen Willen und keine Kraft zum Guten habe, falls ihm die Gottheit dieses nicht auf eine übernatürliche Weise mittheilt; so muß auch angenommen werden: der Grund, daß nicht alle Menschen sittlich verbessert werden, liegt in dem göttlichen Willen, und nicht in dem Menschen. **Augustinus** mußte daher einen unbedingten Rathschluß Gottes behaupten, dem zu Folge Gott einen Theil der Menschen zur Seligkeit, den andern aber zur ewigen Verdammniß vorherbestimmt habe. Ferner sah sich **Augustinus**,

um die Gerechtigkeit und Liebe Gottes zu vereinen, genöthigt, also zu schließen: Nach seiner Gerechtigkeit muß Gott, wegen der Sünde Adams, alle Menschen verdammen. Nach seiner Liebe will er aber einen auserwählten Theil derselben selig machen; folglich muß er einen Theil der Menschen zur ewigen Seligkeit, den andern aber zur ewigen Verdammniß vorher bestimmt haben.

Diesem, obgleich schauderhaften, Lehrsatze stimmten denngeachtet viele bey, und die Semipelagianer gaben ihnen den Namen: Prädestinarianer, welcher Name in der, in die Mitte des fünften Jahrhunderts fallenden, anonymischen Schrift: Praedestinatus, zuerst gebraucht ist. Einige von diesen Prädestinarianern gingen selbst noch weiter als Augustinus. Sie scheuten sich nicht zu sagen: der Lasterhafte sey von Gott nicht bloß zur Strafe, sondern auch zur Sünde vorherbestimmt; dem Frommen helfe seine Frömmigkeit nichts; die Gottlosen werden nicht wegen ihrer Sünden verdammt, und Gott richte überhaupt die Menschen nicht nach ihren Thaten. Daher sey es auch unnütz, die Lasterhaften zur Bekehrung, und die Tugendhaften zum Guten zu ermuntern.

Diese Sätze sind nun zwar nichts als bloße Folgerungen aus der Augustinischen Prädestinationslehre; aber dem Augustinus fallen sie nicht selbst zur Last; er selbst steigerte seine Lehrsätze nicht so hoch, sondern er protestirte im Gegentheil wider diese Folgerungen, wenn man sie aus seinen Lehrsätzen ziehen wollte.

Aber zu viel hatte Augustinus verlangt, wenn er behauptete: daß man aus seinen Lehrsätzen von der Prädestination diese Folgerungen gar nicht machen könne. Der Presbyter Lucidus war der erste, welcher die Augustinische Prädestinationslehre zu diesem Unsinn hinaustrieb; was er jedoch auf einer Synode zu Arrelate 475. widerrief. Indessen fehlte es doch in der Folge nicht an andern, die das nämliche lehrten, obgleich eigentlich nie eine geschlossene Partey unter dem Namen der Prädestinarianer existirt hat.



§. 122.

Erregerung des Prädestinatismus durch den sächsischen Mönch Gottschalk.

Der sächsische Mönch Gottschalk, zuerst in dem Kloster zu Fulda, dann in dem Kloster Orbais, in dem Bistumsprengel von Soissons war ein fleißiger Leser der Schriften des h. Augustinus und eignete sich dadurch die Prädestinationslehre dieses Kirchenlehrers an. Als er dieß auf einer Reise von Rom gegen den Grafen Eberhard v. Friaul, wozu er sich eine Zeit lang aufhielt, unverholen äusserte, daß er nämlich mit dem Augustinus glaube, Gott habe von Ewigkeit her die Menschen theils zur Seligkeit, theils zur Verdammnis vorherbestimmt, und daß sich also Christus als Mittler nur für die Auserwählten in den Tod gegeben habe, so wurde dieß nicht normaligen, mit ihm in Zwist und Feindschaft lebenden, jetzigen und nachherigen Erzbischoff von Mainz Rabanus Maurus verrathen. Im Vertrauen auf Augustin's Rechtlosigkeit setzte aber Gottschalk seine Rückreise selbst über Land fort. Seinen Aufenthalt in dieser Stadt benützte jedoch Rabanus Maurus um in der Geschwindigkeit eine Synode zu halten, auf der Gottschalk's Meynung, ohne Rücksicht auf Augustinus, verdammt wurde. Zugleich schrieb Rabanus an Hinkmar, Erzbischoff von Rheims, daß er diesen gefährlichen Mönch innerhalb seines Sprengels einschließen, und nicht verstaten möchte, daß er noch mehr Irthümern im Glauben verführe. Hinkmar hielt auch im Jahr 853 zu Chiersy in der Gegend von Rheims eine Versammlung, vor welche Gottschalk citirt wurde. Er erschien und wurde nicht nur als ein Ketzer verdammt, sondern auch förmlich gemißhandelt und zum Gefängniß verurtheilt. Da er nicht widerrufen wollte, vielmehr in zweyen Glaubensbekenntnissen seine Beharrlichkeit auf seiner Meynung zu erkennen gab, mußte er gegen ein und zwanzig Jahre in der Gefangenschaft schwachen und starb auch endlich als Gefangener, ohne daß man ihm vorher das h. Abendmal gereicht hätte. Es wurde

auch seinem Leichnam kein Begräbniß auf geweihter Erde zugestanden, und die sonst gewöhnlichen Gebete für die Seelen der Verstorbenen durften für ihn nicht geschehen. Indessen hatte er doch noch die Freude erlebt, daß sich viele seiner Anhänger und sich selbst für seine Meynung erklärten, nur mit dem Unterschiede, daß sie zwar eine Vorherbestimmung eines Theils der Menschen zur Seligkeit, aber nicht eine Vorherbestimmung des andern zu der Schuld der Verdammniß, sondern nur zu den Strafen der Verdammniß behaupteten. Indessen ist es nicht ganz gewiß, ob Gottschall wirklich gelehrt habe, daß Gott die verworfenen Menschen auch zur Schuld und Sünde vorherbestimmt habe, denn seine Anhänger und Vertheidiger läugelten das; auch behaupteten sie, daß Gottschall nicht gelehrt habe, Christus wäre bloß für die Auserwählten gestorben, sondern er habe gelehrt, die Kraft der Leiden Christi erstrecke sich bloß auf die Auserwählten, aber die Barmherzigkeit Gottes in Jesu Christo gienge alle Menschen an.

## Zweyter Abschnitt.

### Geschichte der Dogmatik.

#### §. 123.

#### Ursprung des dogmatischen Subtilitätenwesens.

Das wissenschaftliche Studium der christlichen Glaubenslehre hat in dieser Periode nicht sowohl durch neue und vollkommenere wissenschaftliche Bearbeitung derselben einen neuen Schwung erhalten, als vielmehr durch das rege gewordene Bestreben, die Dogmen mit den feinsten und subtilsten Bestimmungen zu bereichern. Freylich lag es auch in den gegebenen Veranlassungen und in dem Bedürfnisse der Zeit, warum die Väter der zweyten constantinopolitanischen oder chalcedonensischen Kirchenversammlung in die Lehre vom Sohn Gottes, vom heil. Geist und der Person Christi Subtilitäten brachten.

Aber der ächte apostolische Glaube hätte sich doch wohl ohne sie, und vielleicht weit faßlicher, darlegen lassen. Der Anfang zu subtilisiren war nun einmal gemacht, und die Sache hatte nie mehr ein Aufhören. Auch hierin hat das Beyerl des Augustinus sehr viel gewirkt; denn seine dogmatische Anthropologie ist ein Gewebe von Spitzfindigkeiten.

So hat er auch die Trinitätslehre durch neue Subtilitäten eine andere Form geworfen. Deswegen haben denn in der Folge die Meister in der Kunst zu subtilisiren, die Scholastiker, seine Schriften so eifrig benützt, ob sie gleich in vielen Stellen von seinen strengen Grundsätzen abwichen. In den Schriften des Augustinus muß man also die Urquelle des Scholasticismus suchen, wenn man, wie sehr häufig geschehen ist, darunter das Bestreben versteht, die christliche Glaubenslehre zu einem Gewebe der feinsten Spitzfindigkeiten zu spinnen.

**S. 124.**

**Fortgang der mystischen Theologie.**

**Die Schriften des Dionysius Areopagita.**

Die Parthey derjenigen, welche schon früher alle Philosophie und Gelehrsamkeit aus dem Vortrage der Theologie verbannt wissen wollten, vermehrte sich im Orient, vorzüglich unter den Mönchen. Sie machten Gott und Religion zu einem Gegenstande der innern Anschauung, und vermittelst derselben brachten sie die tiefsten Geheimnisse hervor, welche die Natur in das menschliche Gemüth gelegt hat. Die alte Religionslehre wurde daher nach dieser Behandlung mystisch, und die mystisch-christliche Theologie nach ihrem wahrhaften Stande beginnt eigentlich erst in dieser Periode, nämlich im fünften Jahrhundert. Sie wurde durch die Schriften erschaffen, welche im sechsten Jahrhundert unter dem Namen des, wie Paulus belehrten, Dionysius Areopagita (Act. III. 34.) in Umlauf gesetzt worden sind. Zu Gregor des Großen Zeit standen sie schon in einem sehr großen Ansehen,

auch seinem Leichnam kein Begräbniß auf geweihter Erde gestanden, und die sonst gewöhnlichen Gebete für die Seelen der Verstorbenen durften für ihn nicht geschehen. Indessen hat er doch noch die Freude erlebt, daß sich viele seiner Anhänger und sich selbst für seine Meinung erklärten, nur mit dem Unterschiede, daß sie zwar eine Vorherbestimmung eines Theils der Menschen zur Seligkeit, aber nicht eine Vorherbestimmung des andern zu der Schuld der Verdammniß, sondern nur zu den Strafen der Verdammniß behaupteten. Indessen ist es nicht ganz gewiß, ob Gottschall wirklich gelehrt habe, daß Gott der verworfenen Menschen auch zur Schuld und Sünde vorgebestimmt habe, denn seine Anhänger und Vertheidiger läugten das; auch behaupteten sie, daß Gottschall nicht lehrt habe, Christus wäre bloß für die Auserwählten gegeben, sondern er habe gelehrt, die Kraft der Leiden Christi erstrecke sich bloß auf die Auserwählten, aber die Gnade Gottes in Jesu Christo gienge alle Menschen an.

## Zweyter Abschnitt.

### Geschichte der Dogmatik.

#### §. 123.

##### Ursprung des dogmatischen Subtilitätenwesens.

Das wissenschaftliche Studium der christlichen Glaubenslehre hat in dieser Periode nicht sowohl durch neue und vollkommenere wissenschaftliche Bearbeitung derselben einen neuen Schwung erhalten, als vielmehr durch das rege gewordene Bestreben, die Dogmen mit den feinsten und subtilsten Bestimmungen zu bereichern. Freylich lag es auch in den gegebenen Veranlassungen und in dem Bedürfnisse der Zeit, warum die Väter der zweyten constantinopolitanischen oder chalcedonensischen Kirchenversammlung in die Lehre vom Sohn Gottes, vom heil. Geist und der Person Christi Subtilitäten brachten.

Aber der letzte apostolische Glaube hätte sich doch wohl auch ohne sie, und vielleicht weit faßlicher, darlegen lassen. Der Anfang zu subtilisiren war nun einmal gemacht, und die Sache hatte nie mehr ein Aufhören. Auch hierin hat das Beispiel des Augustinus sehr viel gewirkt; denn seine dogmatische Anthropologie ist ein Gewebe von Spitzfindigkeiten.

So hat er auch die Trinitätslehre durch neue Subtilitäten eine andere Form geworfen. Deswegen haben denn in der Folge die Meister in der Kunst zu subtilisiren, die Scholastiker, seine Schriften so eifrig benützt, ob sie gleich in vielen Punkten von seinen strengen Grundsätzen abwichen. In den Schriften des Augustinus muß man also die Urquelle des Scholasticismus suchen, wenn man, wie sehr häufig geschehen ist, darunter das Bestreben versteht, die christliche Glaubenslehre zu einem Gewebe der feinsten Spitzfindigkeiten zu spinnen.

**§. 124.**

**Fortgang der mystischen Theologie.**

**Die Schriften des Dionysius Areopagita.**

Die Parthey derjenigen, welche schon früher alle Philosophie und Gelehrsamkeit aus dem Vortrage der Theologie verbannt wissen wollten, vermehrte sich im Orient, vorzüglich unter den Mönchen. Sie machten Gott und Religion zu einem Gegenstande der innern Anschauung, und vermittelst derselben brachten sie die tiefsten Geheimnisse hervor, welche die Natur in das menschliche Gemüth gelegt hat. Die ganze Religionslehre wurde daher nach dieser Behandlung mystisch, und die mystisch-christliche Theologie nach ihrem wahrsten Stande beginnt eigentlich erst in dieser Periode, nämlich im fünften Jahrhundert. Sie wurde durch die Schriften erschaffen, welche im sechsten Jahrhundert unter dem Namen des, von Paulus belehrten, Dionysius Areopagita (Act. III. 34.) in Umlauf gesetzt worden sind. Zu Gregor des Großen Zeit standen sie schon in einem sehr großen Ansehen,

und dieser Pabst gedenkt ihrer in seinen Schriften mit Achtung. Daß diese Schriften, von welchen die erste *De lexi hierarchia*, die zweite *De divinis nominibus*, dritte *De ecclesiastica hierarchia*, und die vierte *De alica Theologia* überschrieben ist, nicht in das apostolische Zeitalter gehören, wird jetzt allgemein zugegeben; obgleich in der allernuesten Zeit *Restner* (in seinem Versuch *Schilderung des Entstehens der Agape*. Jena 1819. als *Vertheidiger ihrer Ahtheit* aufgetreten ist. Allein seine Gründe beweisen nichts und sind bloß zur Unterstützung seiner unhaltbaren Haupthypothese erdacht und erfunden. Da in diesen Büchern die *Trinitätslehre* so vorgeht wird, wie sie erst im vierten Jahrhundert bestimmt worden und *Rebereien* darin erwähnt werden, die erst im fünften Jahrhundert aufgefunden sind, so können sie nicht vor sechsten Jahrhundert verfaßt worden seyn. Sie können auch nicht einmal von dem *Dionysius von Paris*, drittem Jahrhundert aus Italien nach Frankreich gekommen verfaßt seyn. Vielleicht hat sie aber der unbekannte *Beifür Producte* dieses Pariser *Dionysius* ausgegeben, welchem dann in der Folge der *Dionysius Areopagita* verwechselt wurde. Denn eine Namensverwechslung schei gewesen zu seyn, als die *Severianer* in einer Unterredung welche sie 533. zu Constantinopel mit den katholischen rern hielten, dem *Dionysius Areopagita* diese *Sten* beplegten. Auf die ihnen vorgelegte Frage, womit sie *Vorgeben* beweisen könnten, konnten sie auch keine *Antwo*ben. Im neunten Jahrhundert hat *Johann Erigena* diese, ursprünglich griechisch geschriebenen, Bücher ins Lateinische übersetzt, und diese Übersetzung wurde das tel, daß nun auch in der abendländischen Kirche die sche Theologie immer mehr Freunde und Liebhaber bekam. hier, wie im Oriente, gewann sie die meisten unter den chen, weil sie der einsamen Lebensweise der Mönche meßten ist.

Man findet in diesen Schriften des Pseudo-Dionysius fast schon Alles, was alle Mystiker späterer Zeiten auszeichnet, und für das reine Religionsstudium schädlich gemacht hat.

Die theologische Gelehrsamkeit wird mit großer Verachtung behandelt, und dafür der Ausfluß der Seelen aus Gott, das Anschauen des Ewigen und Unendlichen, der Strahl der Liebe und Wahrheit, der aus dem göttlichen Lichte in das menschliche Gemüth übergehe, und das innerliche Wort, daß es der lebendige Christus in den Tiefen des Geistes wohne, rühmt. Über Gott wird ganz im Geiste der Neuplatoniker gesprochen; über die verschiedenen Classen der Engel und ihre Beschäfte viel vorgebracht, und von den christlichen Mystikern vieles geredet, welches alles auf die Vermuthung führt, daß der Verfasser durch orientalisches platonisches Philosophiren, wie sie durch die Schriften Plotins und besonders des Proklus verbreitet wurden, zu seiner Ansicht gekommen ist.

CE. I. G. V. Engelhardt, Diss. de Dionysio Areopagita Plotinizante. Erlangae 1820. 8.

### §. 125.

#### Fortbildung der dogmatischen Terminologie.

Doch hielten sich viele gegen den Mysticismus verwahrt, und glaubten, daß das Denken in der Religion sehr nothwendig sey; aber sie geriethen zum Theil auf einen andern Abweg, indem sie dem Verstand zu freyen Spielraum ließen. Dadurch wurde man auf Subtilitäten geleitet, und diese gaben der Dogmatik wieder neue Kunstwörter. Durch die Decrete der Chalcedonensischen Synode erhielten die Ausdrücke *συγχυτως*, *ἀτρέπτως*, *ἀδιάκριτως* und *ἀχωριστως* in dem Vortrag des Dogma von der Person Christi symbolische Autorität. So wie man angefangen hatte über die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo nachzudenken,

so schuf man auch gleich neue Ausdrücke, welche Jesum Christum als Gott und Mensch zugleich bezeichnen.

Chrysostomus hat schon die Benennung Θεωϋπικος, Pseudo Dionysius den Namen Θεωϋδικος, und Eusebius den Namen Θεωϋδος von Jesu Christo. Durch die Monotheletischen Streitigkeiten ist die Formel: *εὐεργίας Θεωϋδίκην* in Gebrauch gekommen.

Im Abendland hat Augustinus mit seiner neuen Idee über die Gnade und über die Natur des Menschen auch viele neue Termini aufgebracht. Selbst dem Worte gratia hat er seine, bis auf unsere Zeit gebliebene, kirchliche Bedeutung gegeben. Er bezeichnete nämlich damit die Wirkungen Gottes oder des heil. Geistes bey der Besserung der Menschen; daher sprach er dann von der gratia praeueniens, praeparans, und dergleichen. Die Formeln und Termini: *creatus, culpa peccati, praedestinatio, peccatum originis* rühren auch von ihm her.

## §. 126.

Ursprung der sogenannten positiven Theologie.

Dem sich erhebenden Mysticismus stellte sich eine andere auf ein ganz anderes Ziel strebende Erscheinung des Zeitalters entgegen. Es bildete sich nämlich auch jetzt die sogenannte positive Theologie, welche darin bestand, daß man aus den Schriften der ältern Dogmatiker Stellen sammelte und zusammenreichte, und auf diese Weise die Glaubenslehre zusammentrug. Hiebey beruhte also alles auf den Testimoniis Patrum, die man gleichsam als Beweise und Norm aufsetzte: daher man die Dogmatiker, welche diese Methode erwählten, Positivi genannt hat. Man gab ihnen auch den Namen Sententarii, weil man damals die Dogmen, die auf diese Weise nun bloß durch Testimonia Patrum erwiesen werden durften, Sententias genannt hat. Der eigentliche Urheber dieser sogenannten positiven Vortragsart war Isidorus, Bischoff von Hispallid,



der Sevilla in Spanien im siebenten Jahrhundert. Er hat in seinen *Sententiarum libris III.* vorzüglich die Lehrsätze des Augustinus und Gregor des Großen gesammelt, und sein Buch wurde das Muster der dogmatischen Methode bis auf die Zeiten der Scholastiker. Eigenthümliche Ideen findet man darin nicht. Es gehört alles, entweder dem Augustinus oder dem Gregorius an.

Selbst Augustin's Prädestinationslehre wird in aller ihrer Härte wiederholt, ohne daß sie in der Folge dem Ruf seiner Orthodorie Schaden gebracht hätte. Auch in zwey andern Schriften allgemeinen Inhalts streift Isidor in das Gebiet der Dogmatik ein. In der einen, *De differentiis sive proprietate verborum* erklärt er in 2 Bänden dogmatische Formeln und Begriffe; z. B. Einheit, Dreyheit, Wesen, Substanz, Person und dergleichen, und in seinen *Originum sive etymologiarum libris XX.* werden im siebenten und achten Buch zum Theil eben solche Gegenstände abgehandelt. Fast dieselbe dogmatische Methode befolgten auch: Idefonsius, Bischoff von Toledo, ebenfalls im siebenten Jahrhundert lebend, und Alcuinus, der Rathgeber und Freund Karls des Großen. Das Hauptwerk Alcuins ist sein Buch: *De fide sanctae et individuae Trinitatis.* Es ist eben auch weiter nichts, als ein Auszug aus den Schriften des Augustin's.

§. 127.

Veränderungen in der herrschenden Philosophie.

Auf den Zustand der Dogmatik zeigte der Wechsel in der herrschenden Zeitphilosophie bereits schon einen bemerklichen Einfluß. Die Platonische Philosophie mußte nämlich allmählich der Aristotelischen Platz machen. Schon die Arianer im vierten Jahrhundert gebrauchten diese Philosophie; und als ihre Gegner sahen, daß diese Philosophie mit ihren Distinctionen und Kunstwörtern zu spitzfindigen Untersuchungen und zu Dis-

putationen brauchbarer und dienlicher sey als die Platonische machten auch diese von ihr Gebrauch. Das nämliche geschah denn auch in der Folge von beyden streitenden Parteien unter den Nestorianischen und Eutychianischen Unruhen. Es hieß half das Ansehen der Platonischen Philosophie unter ihnen, daß man zwischen ihr und der verhaßt gewordenen sondern origenischen Meynungen eine große Ähnlichkeit wahrnahm, und daß unter den Neuplatonischen Philosophen viele heftige bittere Gegner des Christenthums auftraten.

Daher machte schon Augustinus von der Aristotelischen Philosophie Gebrauch, und durch die beyden christlichen Übersetzer des Aristoteles, Boethius im fünften Jahrhundert, und Johann Philoponus im sechsten Jahrhundert stieg das Ansehen immer höher. Auch Johann von Damascus grünet meist von Aristotelischen Principien aus, und am Ende des neunten Jahrhunderts war die Platonische Philosophie fast gänzlich vergessen und der allgemeine Abgott war nun Aristoteles. Dieß hatte bald den größten Einfluß auf die Fortbildung der christlichen Dogmatik, der sich aber doch erst in den folgenden Perioden mit dem Aufleben der scholastischen Theologie zeigt.

Vgl. Tennemann's Gesch. der Philos. 2. Bd. S. 1.

### §. 128.

#### Ursprung des christlichen Aberglaubens.

Wäre dieser Wechsel der Philosophie einige Jahrhunderte früher vor sich gegangen, so hätte sich der große Aberglaube nicht bilden können, der vom siebenten Jahrhunderte an die christliche Kirche befecht hat. Denn nur durch Hilfe oder auf der Seite der Neuplatonischen Philosophie, welche die Schwärmerey gar sehr begünstigt, konnte er sich erheben; als aber diese Philosophie außer Gebrauch kam, so war der Aberglaube schon zu einer solchen Festigkeit und Stärke gelangt, daß die Aristotelische Philosophie, welche von der Schwärmerey ab-

ist und den Verstand zum Gebieter des Menschen macht, Verstand darauf thun mußte, denselben zu bekämpfen und auszu-  
 töten. Im Gegentheil brachte die Macht des herrschenden  
 Aberglaubens die Wirkung hervor, daß man die Aristotelische  
 Philosophie anwandte, denselben philosophisch zu begründen und  
 einen Verstand in ihn hinein zu bringen, wie sich vornämlich  
 in der folgenden Periode die Scholastiker zu thun bemühet ha-  
 ben. Von den abergläubischen Gebräuchen, welche im sieben-  
 ten Jahrhundert schon in großer Menge angetroffen werden,  
 findet man zwar viele schon in den frühern Jahrhunderten;  
 aber sie hatten nun unterdessen einen andern Sinn und Zweck  
 als ehemals. Schon im dritten, und noch mehr im vierten,  
 Jahrhunderte unterhielt man eine hohe Ehrfurcht gegen heilige  
 Personen, namentlich gegen die Martyrer, gegen heilige Orte  
 und Reliquien. Aber man betete noch nicht zu den Heiligen,  
 wenn auch ein feuriger Redner sich bisweilen in einer Apostro-  
 phe an sie wandte, wie z. B. Gregor von Nazianz und  
 Chrysostamus in ihren Reden an den Gedächtnistagen der  
 Martyrer oft gethan haben. Man besuchte zwar schon heilige  
 Orte, aber man hielt diese Reisen noch nicht für einen Got-  
 tesdienst, sondern sahe sie nur als Mittel zur Verehrung Got-  
 tes an. Eben so legte man zwar auf den Besiß von Reliquien  
 schon einen großen Werth; aber man betrachtete sie nur als  
 Erinnerungszeichen und suchte in ihnen noch keine wunderthäti-  
 ge Kraft. Dieß alles war aber im siebenten Jahrhunderte schon  
 ganz anders. Ambrosius hatte die Anrufung der Engel  
 eingeführt, und diese mußte die Anrufung der Heiligen noth-  
 wendiger Weise nach sich ziehen. Man stellte die Heiligen auf  
 dieselbe Stufe mit den Engeln, und so wie nach dem Glauben  
 der alten Welt ein jedes Volk, Land oder jeder Ort einen be-  
 sondern Schutzengel hatte, so mußte nun auch jedes Land oder  
 jede Stadt ihren eigenen Schutzheiligen haben. Schon im sechsten  
 Jahrhunderte stellte man, ganz den Grundsätzen der frühern  
 Jahrhunderte zuwider, Bilder von der heil. Dreieinigkeit, von  
 Christus, von der Maria, von den Aposteln, von den Engeln  
 und den Heiligen in den Kirchen auf. Jetzt waren sie frey-

Es war noch Erinnerungszeichen oder Symbole; als sie aber im sechsten und achten Jahrhundert noch mehr vermehrt wurden, so war die Veranschaulichung der Bilder mit der Erinnerungswürdigkeit, und man betete nun die Bilder an, anstatt man durch sie seine Gedanken zu Gott oder Christus oder zum Engel oder Heiligen lenken wollte. Dazu kam nun Menge von liturgischen Formeln, Litaneien, Consecrationen, Processionen, Exorcismen, Excommunicationen, we man bis zum sechsten Jahrhundert herab immerfort verfuhr. Dadurch wurde der Gottesdienst in ein praktisches, ganz den Reiz und die Fiktion der Einnahme und der Einbildungskraft erfindendes, theatralisches Schauspiel verwandelt; und der Mensch hatte dabei fast gar nichts mehr zu thun. Natürlich mußte also der Aberglaube sich immer weiter ausbreiten und tiefere Wurzeln fassen.

Vgl. Zattenhöfer Chr. F. Geschichte der Heiligschwärmereien in der christlichen Kirche. Heilbronn und Speyer an der Lauter 1796—1802 4 Theile 8.

## §. 129.

### Theologische Systeme.

Was man im vollen Sinne des Wortes so nennen kann hat dieses Zeitalter noch nicht hervorgebracht, obgleich Einzelnes einem System der christlichen Theologie nahe kommt. Augustinus Enchiridion de fide, spe et caritate enthält einen Entwurf der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Seine vier Bücher De doctrina christiana stellen den christlichen Lehrbegriff unter ein oberes wissenschaftliches Princip. Augustinus geht nämlich von dem Begriffe des Menschen aus und unterscheidet den subjectiven und objectiven Endzweck des Menschen. Ersterer ist der Genuß der ewigen Seligkeit, und letzterer der dreyeinige Gott, welcher von Menschen als das höchste Gut erkannt werden muß.

By weitem wichtiger, als diese Augustinischen Schriften, ist das dogmatische Werk des Johannes von Damaskus, welches den Titel hat: ἐκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, und dessen Herausgeber von Le Quion, Paris 1719. fol. Johannes von Damascus lebte zuletzt, vom Jahr 730-750., als Mönch in dem Kloster Laura bey Jerusalem. Das Eigenthümliche seines Werkes ist, daß darin zuerst ein gemeiner und umfassender Gebrauch von der aristotelischen Philosophie gemacht ist. Vollständigkeit kann demselben nicht so fern beygelegt werden, als darin kein Artikel fehlt, welcher zu dem damaligen Lehrbegriffe der orientalischen und christlichen Kirche gehörte. Daß also die Lehrsätze von der Sünde und der Rechtfertigung fast ganz fehlen, ist kein Versehen des Verfassers, sondern die Ursache liegt darin, weil damals diese Dogmen in der orientalischen Kirche noch keine Wichtigkeit erhalten hatten. Zum Vorwurfe gereicht dem Verfasser, daß er vieles Fremdartige, z. B. aus der Naturlehre und Astronomie einmischte.

## Fünfte Periode.

## Von der Trennung der griechischen und lateinischen Kirche bis zur Reformation.

J. 1053 — 1517.

## Erster Abschnitt.

## Geschichte des Lehrbegriffs.

## Erste Abtheilung.

## Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

S. 130.

## Trennung der griechischen und lateinischen Kirche.

Der Grund zur Trennung der griechischen und lateinischen Kirche wurde schon im neunten Jahrhundert von dem Patriarchen zu Constantinopel Photius, gelegt. Er communicirte den römischen Bischoff, worauf er von diesem gleichfalls excommunicirt wurde. Nachgehends wurde zwar die Vereinigung oft wieder hergestellt, aber sie bekam keine Festigkeit mehr. Endlich that der constantinopolitanische Patriarch Michael Cerularius, im J. 1053. die ganze römische oder lateinische Kirche in den Bann, und dieser Bann wurde niemals mehr zurückgenommen. Von dieser Zeit an bildete die katholische Kirche zwei große Corporationen: die griechische Kirche, welche sich die katholische und apostolische Kirche des Morgenlandes nennt, und die lateinische oder abendländische Kirche, welche aber allein die katholische Kirche ist, und insgemein auch so genannt wird. Es bildeten daher in beyden kirchlichen Corporationen auch zwei verschiedene Lehrbegriffe.

**§. 131.****Allgemeine Charakteristik des Lehrbegriffs der griechischen Kirche.**

Zu der Trennung der griechischen und lateinischen Kirche hat zwar allerdings die Rivalität zwischen den Bischöffen zu Rom und Constantinopel sehr viel beygetragen, aber nicht wenig that dabey auch eine Lehrverschiedenheit, welche auch das eigenthümlichste Merkmal des Lehrbegriffs der griechischen Kirche geblieben ist. In der griechischen bestand man nämlich fest auf den newtestamentlichen Lehrsatz, daß der heil. Geist bloß vom Vater ausgehe; hingegen in der römischen Kirche lehrte man den Ausgang des heil. Geistes aus Vater und Sohn zugleich. Die Griechen blieben in diesem Puncte, wie auch in vielen andern Lehrstücken, gerade bey dem stehen, was sie in der Dogmatik des Johannes von Damascus fanden. Dieses Werk diente ihnen zur bleibenden Richtschnur, daher sich der Lehrbegriff der griechischen Kirche im Fortgange der Zeit wenig verändert hat. Bloß in einigen Artikeln, z. B. in Ansehung der Zahl der Sacramente, näherte man sich mit der Zeit den Bestimmungen, welche nach und nach in der lateinischen Kirche aufgekomen sind. Demohngeachtet blieb aber doch der Unterschied des griechischen Lehrbegriffs von dem lateinischen bedeutend, wie in der allgemeinen Symbolik gezeigt wird.

**§. 132.****Glaubensbekenntniß des Patriarchen Gennadius.**

Als im Jahr 1453. Constantinopel in die Gewalt Muhameds II. gefallen war, ließ er sich von dem damaligen Patriarchen Gennadius, welcher auch Georg Scholarius genannt wird, einen Grundriß der christlichen Religion nach dem griechischen Bekenntnisse vorlegen. Gennadius übergab ihm ein sehr ausführliches Glaubensbekenntniß, welches auch in einem Theile der griechischen Kirche symbolische Auctorität

rität erhalten hat. Mit großer Genauigkeit wird dort Unterschied zwischen dem römischen und griechischen Begriffe bezeichnet.

### §. 133.

#### Allgemeine Charakteristik des Lehrbegriffs der römischen Kirche.

Je mehr in dieser Periode die päpstliche Hierarchie i Ziel entgegen rückte, desto fester wurden auch die Gebäud kirchlichen Dogmatik; denn der Character von jener ist Glau zwang, der auch wirklich kein Mittel gescheut hat, den stati schen Kirchenglauben gegen alle Angriffe aufrecht zu erhal

Ganz neue Dogmen kamen zwar nicht mehr auf; aber ältern wurden mehr entwickelt und ausgebildet. Zum Bei ge dazu gebrauchte man vornämlich die aristotelische lectik. Durch die Scholastiker ist dieses geschehen, und sei rer Zeit ist die Dogmatik zu einem so fein ausgedachten A werk geworden, aus welchem das Speculative alles Prac der Religionswahrheiten ganz verdrängt hat. Das Übel aber gewiß noch ärger geworden, wenn nicht nebenher Mysticismus geschritten wäre. Denn wenn dieser auch ein Übel war, das in seiner Art vielfältigen Sch verursachte, so hat der Mysticismus doch wenigstens den theil hervorgebracht, daß durch ihn die Subtilitäten des E lasticismus manchmal in ihrer Unfruchtbarkeit und Kraftlos aufgedeckt und abgestellt wurden. Freylich mußte dieß An werk der Theologie, nämlich der Scholasticismus, bey dem te der wieder auflebenden Wissenschaften seinen Glanz und ne Festigkeit verlieren; aber noch weit mehr haben die C liden von Costniz und Basel dazu beygetragen, welche haupt die päpstliche Hierarchie erschüttert und die Reforma des sechzehnten Jahrhunderts herbeigeführt haben.



## §. 134.

## Die scholastischen Theologen und die scholastische Theologie.

Durch den allgemeinen Gebrauch der aristotelischen Dialektik im Mittelalter, und durch die Verbindung aristotelischer Ideen mit philosophischen Ideen anderer älterer philosophischer Schulen und mit Ideen der christlichen Kirchentheologie bildete sich allmählich eine neue Art von Philosophie aus, welche man die scholastische nennt. Nach ihren Principien trug man auch die christliche Theologie vor, und dieß nennt man die scholastische Theologie.

Der Ursprung dieser Benennung zeigt, wie allgemein diese Art, über die Gegenstände der christlichen Theologie zu philosophiren und in das Gewand dieser sich neu bildenden philosophischen Lehrart zu kleiden, gewesen sey.

Das Wort: Scholasticus gebrauchte schon Augustinus zur Bezeichnung eines solchen, welcher einen gelehrten und genauen Vortrag über eine Religionswahrheit halten kann, und in noch weiterer Bedeutung gebraucht Gregor der Große (h. IX. ep. 12.) das Wort überhaupt von einem christlichen Gelehrten oder gelehrten Theologen.

In einem andern, aber doch verwandten, Sinne wurde seit dem neunten Jahrhundert derjenige von den Canonicis beyder bischöflichen oder Kathedralkirche Scholasticus genannt, welcher die Aufsicht über die, mit der Kirche verbundenen Schulen führte; und bald wurde es sogar gewöhnlich, auch die Lehrer in diesen kirchlichen Schulen, so wie in den Klosterschulen Scholastici zu nennen. Es gieng nunmehr in den Abendländern der erwähnte Wechsel der Philosophie vor. Die neue Philosophie wurde hauptsächlich in den obern Schulen der Klöster und der Kathedralkirchen gelehrt und die sie vortrugen, hießen ihres Amtes wegen Scholastici. Natürlich war es daher, daß man die von ihnen vorgetragene Philosophie die scho-

laßische nannte. Eigentlich genommen ist also scholastische Philosophie so viel, als Schulphilosophie. Der innern Bedeutung nach ist aber die scholastische Philosophie diejenige aristotelisch-dialectische Art zu philosophiren, welche von dem ersten Jahrhundert bis zur Wiederherstellung der Wissenschaften in dem Occident üblich gewesen ist. Die Grenzen derselben vermischten aber mit ihr auch manche Ideen, welche der platonischen und stoischen Philosophie angehörten. Diese Philosophen waren aber immer zugleich Theologen, und deshalb in jedem Zeitraume der Geschichte die Bemerkung machend, daß sich der Vortrag der Theologie nach der Zeitphilosophie richten muß, so läßt sich schon im voraus erwarten, daß auch diese Katastrophe auf dem Schauplatz der philosophischen Welt der Theologie im gelehrten Vortrag ein neues Kleid gab. Dieß ist auch geschehen, und diejenige Art des gelehrten Vortrags der christlichen Theologie, welche nach dem ersten Jahrhundert üblich und nach welcher die herrschende aristotelisch-dialectische oder sogenannte scholastische Philosophie zum Grunde gelegt wird, nennt man die scholastische Theologie. Neben der Bibel und den Kirchenvätern, hauptsächlich den Schriften des Augustinus, bedient sich diese Gattung der christlichen Religionswissenschaft, zugleich der Philosophie zur Erklärung, zum Beweis und zur Vertheidigung der Lehrsätze; aber Schade ist es, daß sie dieselbe nicht auch zur Prüfung, Richtung und Läuterung derselben gebraucht, ja sie sogar gemißbraucht hat, um durch Sophismen aller Art jedes Dogma aus dem unreinen Kirchenglauben zu unterstützen und sogar als philosophische Wahrheit darzustellen.

Vgl. Tennemann's Geschichte der Philosophie. 8. Th. E. 5. ff.

## §. 135.

Der Nominalismus und Realismus der Scholastiker.

Man hat, um sich die Übersicht des großen Feldes der Geschichte der Scholastik zu erleichtern, den Versuch gemacht, die Scholastiker aus dem Gesichtspuncte des Nominalismus und Realismus zu beurtheilen. Der menschliche Geist abstrahirt sich aus der Wahrnehmung der einzelnen ähnlichen Dinge gewisse allgemeine Begriffe z. B. den Begriff eines Geschlechtes, einer Art. So abstrahirt man sich z. B. aus der Ansicht der Individuen: Cicero, Cäsar, Augustus, Cicerius den Begriff Mensch. Weil diese abstrahirten allgemeinen Begriffe als vielen einzelnen Dingen gemein auch selbst als Dinge gedacht werden konnten, so nannte man sie allgemeine Dinge, Vniuersalia.

Von der Frage: haben diese Universalien auch außer den einzelnen Dingen eine Wirklichkeit, oder sind sie nur bloße Abstractionen unsers Verstandes, die außer demselben keine Existenz haben? gehet der Realismus und Nominalismus aus. Plato gestand diesen Universalien eine eigene Wirklichkeit an und zwar in dem Verstande der Gottheit zu. Er nennt sie Ur- und Musterideen, denn nach ihnen wurden erst die Dinge gebildet, und in diesem Sinne sprach man im Mittelalter von Vniuersalibus ante rem von allgemeinen Dingen vor dem Daseyn der wirklichen einzelnen Dinge. Aristoteles hingegen behauptete, diese Universalien hätten weiter keine andere Existenz als in den einzelnen Dingen selbst. Sie sind nämlich ihre Gestalten und Formen. In diesem Sinne sprach man im Mittelalter von Vniuersalibus in re, von allgemeinen Dingen an den einzelnen wirklichen Dingen. Noch weiter waren die Stoller gegangen, welche die Universalien für nichts andres hielten, als für Verstandesbegriffe, die, wenn die einzelnen Dinge angeschaut werden, erst in uns entstehen. Die Universalien waren ihnen also bloß Worte oder Namen, welche gewisse Arten von Vorstellungen unserer Seele ausdrücken.

In diesem Sinne sprach man im Mittelalter von *universali-  
bus post rem* von allgemeinen Dingen nach dem Daseyn der  
einzelnen wirklichen Dinge, und diese Meynung ist das, was  
man den **Nominalismus** nennt. Ihm entgegen steht der  
**Realismus** oder die Meynung, nach welcher man diesen  
Universalien auch ausser den einzelnen wirklichen Dingen  
Realität oder Wirklichkeit beylegt, daher kommt nun der  
Unterscheidungsname von **Nominalisten** und **Realisten**,  
die fast die ganze scholastische Periode mit ihren Streitigkeiten  
erfüllt, und welche Streitigkeiten einen sehr bedeutenden Einfluß  
auf die scholastische Theologie gehabt haben. Ein gewisser **Johannes**,  
mit dem Beynamen: der **Fränke** oder der **Sophist**,  
war der erste Nominaliste, welchem dann **Roscellin** folgte.  
Die Nominalisten waren immer den Realisten an Gelehrsam-  
keit überlegen, und zu ihrer Meynung bekannten sich in der  
Folge auch **Luther** und **Melanchthon**.

### S. 136.

**Einfluß des Nominalismus und Realismus der Scho-  
lastiker auf die kirchliche Dogmatik.**

Ob sich gleich der Nominalismus und Realismus auf eine  
metaphysische Streitfrage beziehen, so hatte doch die Beant-  
wortung derselben einen Einfluß auf die Darstellung der christ-  
lichen Glaubenslehre. So schrieb der Realiste **Abbo**, Bischof  
von Cambray, ein Buch von der Erbsünde, worin er die Fra-  
ge untersucht: wie die erste Sünde Adams auf alle seine Nach-  
kommen habe fortgepflanzt werden können?

Er antwortete: in Adam sündigte die ganze Menschheit,  
die als ein Universale in ihm wirkend war. Diese Menschheit  
wurde in seinen Nachkommen in unendlich viele Menschen zer-  
stückelt, die insgesammt die sündliche Natur haben mußten, die  
sie hatten, als sie noch ungetrennt in der Menschheit als ein  
Universale in Adam wirkend waren.

Um das begreiflicher zu machen bedient sich **Abbo** der Be-

gleichung mit einem Spiegel, worin das Bild der Sonne erscheint. Verschlaget ihn, schreibt er, in noch so viel kleine Stücke, wird doch noch in jedem Stückchen das ganze Sonnenbild gesehen werden. Eben so hatte der Realismus Einfluß auf die Darstellung der Dreieinigkeitslehre. Den Realisten war die Gottheit als Universale die Sache, worin die drey Personen subsistiren, ungetrennt von dem Ganzen des göttlichen Wesens.

So roh diese Vorstellungsart war, so war sie doch zu ihrer Zeit fast allgemein beliebt, denn sie schien der Rechtgläubigkeit am günstigsten. Dagegen fand die Vorstellungsart der Nominalisten von der göttlichen Dreieinigkeit in doppelter Hinsicht starken Anstoß. Sagten die Nominalisten, das Wesen Gottes, worin die drey Personen subsistiren, ist keine Sache sondern ein bloßer Name, denn nur die drey Personen haben ihr eigenes Bestehen; so beschuldigte man sie des Trithemismus. Sagten sie aber, das Wesen Gottes bestehet für sich: und die drey Personen, Vater, Sohn und heil. Geist, sind nur Namen drey verschiedener Verhältnisse des göttlichen Wesens, so beschuldigte man sie des Sabellianismus und warf ihnen vor, daß sie die Persönlichkeit des Vaters, Sohns und heil. Geistes läugneten.

Beides zugleich mußte der berühmte Johann Roscelinus erfahren, welchem man nicht nur vorwarf, daß er die drey Personen für drey außer sich bestehende Wesen halte, sondern auch, daß er behauptet habe, der Vater, der Sohn und der heil. Geist seyen Mensch geworden.

So hat sich denn noch über einige andere Zweige der Dogmatik der Einfluß des Nominalismus und Realismus verbreitet, wodurch zwar keine neue Dogmen entstanden sind, aber doch neue Darstellungsarten der alten und neue Bearbeitungen derselben.

## §. 137.

## Übersicht der scholastischen Periode.

Man streitet über den Anfang der scholastischen Periode und dieß ist sehr natürlich, weil man hiebey nicht von einem Rücksichten ausgeht. Denn es ist etwas anders, die Urfunde und Urfänge der scholastischen Theologie aufzusuchen, die Zeit ihrer ersten sichtbaren Entwicklung zu entdecken, etwas anders ist es, den Zeitpunkt ihrer Vollendung anzuweisen. Sehr gewöhnlich ist es, die Periode der scholastischen Theologie von Anselm von Canterbury, also vom Anfang des elften Jahrhunderts auslaufen, und bis auf Gabriel Biel, oder bis zu den Ausgang des funfzehnten Jahrhunderts herablaufen zu lassen. Denn Anselm war der erste, welcher über die christlichen Religionswahrheiten nach den bildenden neuen Philosophie feinere und tiefere Untersuchungen angestellt hat. Wenn man aber von demjenigen ausgeht, welcher in diesem philosophischen Zuschnitt zuerst die christliche Religion in ihrem ganzen Umfange bearbeitete, und das vollständige dogmatische Lehrbuch in scholastischer Manier ausgegeben hat, so muß man die Reihe der scholastischen Theologen mit Hildebert von Maes anfangen, der zwar in derselben Periode, aber etwas später als Anselm, lebte und in seinem Tractatus theologicus das erste vollständige Lehrgebäude der Art aufgestellt hat.

Einige fangen aber die scholastische Theologie mit Anselm's Lehrer, mit Ranfrancus, an, der ebenfalls Erzbischoff zu Canterbury war. Er hat nun zwar allerdings Dialectik und Metaphysik zum Dienste der Religionslehre angewandt; aber er hat auch schon in besondern dogmatischen Schriften öffentliche Proben davon abgelegt.

Einige lassen endlich die Reihe der scholastischen Theologen erst mit dem Petrus Lombardus, der nach der Mitte des zwölften Jahrhunderts florirte, beginnen, weil sein dogmatisches Werk die scholastische Theologie erst zum vollen Leben brachte.

lassen hat. Allein die Geschichte darf andere frühere, wenn gleich minder wichtig und einflußreich gewordene, Männer, will sie anders nicht ungerecht seyn, nicht mit Stillschweigen übergehen.

Übrigens ist es schon seit geraumer Zeit gewöhnlich, die Scholastische Periode in drey Zeitalter abzutheilen. Der Urheber dieser Eintheilung ist der gelehrte reformirte Theolog Lambert Daneau, oder auf Lateinisch Danaeus. Dieser wurde in seinen Prolegomenis in Petri Lombardi lib. I. Sent. durch die Vergleichung der Scholastiker mit den alten Philosophen der academischen Schule auf diese Eintheilung geführt. So wie es nämlich eine dreyfache Academie gegeben hat, die alte, mittlere und neue, so theilte er die Geschichte der Scholastischen Theologie ebenfalls in drey Zeitalter ab.

1) Von Lanfranc bis auf Albert den Großen, der 1238. als Lehrer der Theologie auftrat. Spätere Geschichtschreiber ziehen aber das erste Zeitalter nicht so gar weit herab.

2) Von Albert dem Großen, oder nach andern von Alexander v. Hales, bis auf Durand de St. Pourcain in Auvergne, oder wie sein Name lateinisch heißt, Durandus de Sancto Porciano. Dieses zweyte Zeitalter geht also von 1220. oder 1238. bis gegen das J. 1320., wo Durand als Lehrer auftrat.

3) Von diesem Zeitpunkt an, bis auf die Reformation.

Diese drey Zeitalter sind keineswegs willkührlich festgesetzt, sondern nach den Eigentümlichkeiten, wodurch sich ein jeder dieser Zeiträume unterscheidend auszeichnet.

## §. 138.

### Erstes scholastisches Zeitalter.

Das erste scholastische Zeitalter, welches bis auf Albert den Großen, oder nach andern bis auf Alexander von Ha-

ies herabgeht, zeichnet sich in mehr als einer Rücksicht vor den übrigen aus. In demselben war die Dogmatik noch nicht mit so vielen Termini überladen. Die aristotelische Philosophie spielte zwar schon eine Hauptrolle; allein man schöpfte doch die Dogmen mehr noch aus der Bibel und Tradition. Außer dem lebten in dieser Periode sehr achtungswerthe Männer: Anselmus, Bischoff von Canterbury, Roscellinus, Canonicus zu Compiègne, Hildebert im ersten Viertel des zwölften Jahrhunderts, zuerst Bischoff zu Mainz, und zuletzt Erzbischoff zu Tours; Peter Abälard, der etwas später Epoche machte, zuerst Lehrer der Philosophie und Theologie zu Paris, und zuletzt Abt eines Klosters in Bretagne, bekannt durch seine tragischen Schicksale; der Cardinal Robert Pullen, ein geborner Britte; Petrus aus Navarra in der Lombardey, daher gewöhnlich Petrus Lombardus genannt. Die Blüthe seines Lebens fällt in die zweyte Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Er war zuerst Canonicus, dann Bischoff von Paris; er ist unstreitig der wichtigste Mann im ersten Zeitalter in der ganzen scholastischen Periode. Sein dogmatisches Lehrsystem unter dem Titel: *Sententiarum libri IV.* blieb bis auf die Reformation herab das allgemeine Orakel der theologischen Welt. Selbst Luther sprach mit großer Achtung von diesem Werk.

### §. 139.

#### Die Sententiarier.

Die *Libri sententiarum* des Petrus Lombardus fanden einen solchen Beyfall, wie ihn fast noch kein Buch gefunden hat. Zwar stunden auch Gegner gegen dieselben auf gegen ihren Urheber auf, sowohl von Seiten der sogenannten positiven Theologen als von Seiten der Mystiker; aber die Menge entschied doch zum Vortheile der Lombardischen Sentenzen, und bald war es auf allen Kathedern das allgemeine Lehrbuch. Wenn man über Dogmatik schrieb, so hielt man es gewissermaßen für unnöthig, oder gar für unerlaubt, noch



dem eigenen Plane ein Werk anzuarbeiten; sondern man plümierte entweder bloß des Petrus Lombardus Sentenzen, und nannte die Auszüge daraus Summas, oder man commentirte und schrieb Erklärungen und Erläuterungen darüber. Ihren Satz aus den Sentenzen des Lombardus erwiesen zu haben, galt bey einer gewissen Parthey für weit mehr, als die Sache aus der Bibel, oder aus einem rechtgläubigen Kirchenvater und der Tradition erwiesen zu haben. Diese Theologen nun, welche des Petrus Lombardus Sentenzen als ein allgemeines dogmatisches Lehrtypus angesehen haben, wurden Sententiarii genannt. Dieselben sind also die Sententiarii unter den Scholastikern, und sind verschieden von den Sententiarieru, von welchen in der vorigen Periode die Rede war.

## §. 140.

## Zweytes scholastisches Zeitalter.

Petrus Lombardus hatte nunmehr den Ton angegeben, und das zweyte scholastische Zeitalter ist weiter nichts, als ein starker Nachhall desselben. Seine Sentenzen galten als das allgemeine Muster des dogmatischen Vortrags; aber man suchte es sogar noch zu übertreffen. Petrus hatte bloß von der aristotelischen Logik und Metaphysik Gebrauch gemacht; die Theologen des zweyten scholastischen Zeitalters mußten aber auch die Schriften des Aristoteles, und im Grunde betrachtet, galt ihnen Aristoteles weit mehr als die Bibel. Auch giengen sie in subtilen Distinctionen, kühnen und wichtigen Fragen, problematischen Sätzen und in dem Gebrauch abstracter Formeln viel weiter, als Petrus. Und erst endlich die Mönche auf die theologischen Lehrstühle zu bringen anfiengen, so verwandelte sich die ganze Theologie in eine Streitwissenschaft. Angefangen wird das zweyte scholastische Zeitalter mit Albert dem Großen. Einige fangen es erst schon mit Alexander von Hales an, wogegen die Mehr ihn noch zum ersten Zeitalter rechnen.

Grad erreichte. Sinn und Geist war keinem Lehrsatze mehr abzugewinnen; denn der höchste Lehrbegriff war, so wie ihn die gelehrten Theologen anerkennen, weiter nichts als ein solches Wortgeheim. Aber das ist nicht bey allem dem war, daß ein so harter, roher und verächtlicher Ton in den Schulen der Theologen Einge ward. Denn dieses Zeitalter bietet einen großen Kampfplatz dar, auf welchem sich die Thomisten und Scotisten mit wildem Eifer bekämpften. Die Fehde zwischen den Nominalisten und Realisten schien am Anfang derselben ihr Ende erreicht zu haben; aber der Nominalismus bekam einen neuen ausgezeichneten Verteidiger. Uebrigens beginnt dieses Zeitalter mit dem Tode de St. Pourcain. Er war ein Dominicaner. Zunächst nach ihm zeichnete sich vornehmlich aus der Franziskaner Occam, der der Bisherherrscher des Nominalismus war. Die Blüthe dieses dritten Zeitalters ist aber Raymund von Sabunden welcher zuerst Lehrer der Theologie zu Toulouse war; endlich legte er dieses Amt nieder, und lebte dann, weil er früherhin Medicin studirt hatte, als ausübender Arzt. Seine Theologia naturalis de homine et creaturis, kann man wirklich die erste natürliche Theologie nennen. Am Ende dieses Zeitalters, und der ganzen scholastischen Periode überhaupt, steht Gabriel Biel, aus Speyer gebürtig, zuerst Prediger zu Rapp, dann Probst zu Urach im Würtembergischen, und seit 1484 Professor der Theologie auf der neuerrichteten Universität Tübingen. Er war ein Nominalist, und zugleich einer der wärmsten Verehrer des Aristoteles. Er gehört also unter diejenigen Religionslehrer seiner Zeit, welche statt der Bibel über die Ethik, oder Sittenlehre des Aristoteles predigten.

#### §. 141.

Mannigfaltige Erweiterungen des kirchlichen Lehrbegriffs. Die Transsubstantiationslehre.

Das Dogma vom h. Abendmal wurde zwar der Sache nach schon in der vorhergehenden Periode so bestimmt, wie es

Folge in der katholischen Kirche geblieben ist; aber es doch ist noch etwas feiner ausgesponnen und in einigen scharfer gefaßt. Dieß geschah dadurch, daß Hildebrand zuerst Bischoff zu Mainz und zuletzt Erzbischoff zu Rom das Wort Transsubstantiatio einführte, durch welches dem Ohre fühlbar gemacht wurde, daß Brod und Wein durch die Consecration in die Substanz des Leibes und Blutes Christi umgewandelt würden. Zwar war die Sache noch wenig soweit gediehen, daß man allgemein an die Verwandlung geglaubt hätte; denn ein Zeitgenosse Hildebert's, Abt zu Deuz, setzte der Verwandlungslehre die Assimilations- oder Assimilationstheorie entgegen. Er war nämlich der Meynung, eine Verwandlung fände auf keine Weise sonderu Christus vereinige sich mit dem Brode auf eine Weise, wie sich einst seine göttliche Natur mit der menschlichen vereinigt habe. Obgleich diese Vorstellungsmal als Keterey bestritten ward, so sieht man doch, daß ihr, daß der Glaube an eine wirkliche Verwandlung weit geführt hatte, daß man das zweite Symbol im Abendmal, den Wein, fast ganz aus dem Auge verlor. Daher hat noch vor der Mitte des zwölften Jahrhunderts hin und her umgefangen, den Laien den Kelch vorzuenthalten, aus folgeredten Grunde, daß man mit dem verwandelten Brode zugleich das Blut Christi empfangen. Diesen Glaube man also schon eine geraume Zeit gehabt, als um die Mitte des zwölften Jahrhunderts der Scholastiker Robertus, zuletzt Kardinal und Kanzler der Kirche zu Rom, eben auch ein eignes Wort schuf. Er stellte nämlich, statt der Concomitantia auf d. h. den Lehrsaß, daß Christus niemals ohne Blut sey, sondern, daß wo Christus sey, da auch sein Blut sich befinde, und schon mit demselben genossen werde. Nunmehr war also das alte Dogma vom Abendmal völlig aufgereißt, und was später in Gebrauch kam, daß man die geweihte Hostie, an das Venerabile nannte, an gewissen Tagen zur Anbetung und Verehrung auf den Altären ausstellte.

te, dasselbe jährlich einmal über selber und Andern trug, um dadurch Hingeblichkeit und Vergleichen abzuwenden, daß man vor demselben stehend auf die Knie fiel, daß man Alles ganz aufser sich aus dem angenommenen Trümmern gestiegen. Dem selbst von der Schriftlichkeit der Fölschheit herab hörte man den Beweis führen, daß die unferne Gottes der leidhastige Christus und der einzige Sohn Gottes sey.

### §. 115.

#### Erklärung des Dogmas.

Früher hatte aber schon die Lehre von der Vergebung der Sünden, welche mit dem Dogma von dem Abendmahl sehr genau zusammenhängt, eine neue Begründung durch Anselmus, Gregorius von Remens, erhalten. Es lehrten: alle Gesetze Gottes wären nur weltliche Hauptbestimmungen, und alle Bestimmungen der göttlichen Gesetz Geboteungen mit der Gott oder Belohnungen Gottes: es können also nicht durch Reue und Besserung, sondern durch Abkündigen der Gesetzmäßigkeiten abgemacht werden, und nur durch diese, und wenn sie nun von dem Sünden oder von einem Sündenbuche gelöst werden, können die belohnenden Gesetze Gottes gerecht werden. Da nun der Mensch nicht im Stande sey, selbst die belohnende Gerechtigkeit zu leisten, so habe Christus, der Gottmensch, diese Satisfaction leisten müssen. Auf diese Weise war also die Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus christlich bewiesen, und obwohl diese Satisfactionstheorie anfänglich Widerstand finden mußte, so hat sie doch nachgehendes immer mehr Beifall erhalten.

### §. 116.

#### Das Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria.

Diese Genugthuung hat Jesus Christus für alle Mensch geleistet, seine Mutter Maria ausgenommen, welche ohne Sin

empfangen worden ist, und also nicht die Sündenschuld auf  
 sich liegen hatte, welche sich von Adam auf alle übrigen Men-  
 schen forterbt. Die Urkeime dieser Meynung fanden sich schon  
 in einer Schrift des Paschasius Radbertus, und im J.  
 1140. trugen die Canonici zu Lyon dieselbe ganz bestimmt  
 vor, setzten auch zugleich das Fest der unbefleckten Empfänge-  
 niß der Jungfrau Maria ein. In der Folge nahm der Fran-  
 ziscaner-Orden diese Meynung in Schutz; aber dieß war  
 schon Grund genug, warum sie von den Dominicanern  
 verworfen und bestritten wurde. Der Mehrtheil der katholi-  
 schen Kirche hatte indessen dieß Dogma schon mit voller Über-  
 zeugung angenommen; dasselbe war den übrigen hohen Vorstel-  
 lungen von der Jungfrau Maria ganz angemessen und gab  
 gleichsam das Fundament dazu ab. Denn wenn man glaubte,  
 daß bey der Empfängniß der Maria durch einen unmittelbaren  
 Akt der göttlichen Allmacht verhindert worden ist, daß nicht  
 von ihren Eltern die von Adam ererbte moralische Verderb-  
 telt und die daran klebende Sündenschuld auf sie übergieng:  
 so war sie nach Christus der außerordentlichste Mensch, welchen  
 je die Erde gesehen hat. Weil nun aber dieß Dogma ein  
 Controverspunct zwischen den Franziscanern und Domi-  
 nicanern geworden ist, so konnte es, obgleich die ganze  
 Kirche, bloß die Dominicaner ausgenommen, daran glaubte,  
 nie eine öffentliche Sanction erhalten, weil sich die Päbste vor  
 dem mächtigen Dominicaner-Orden fürchteten. Zwar  
 haben diejenigen Väter der Synode, welche nach Verlegung  
 des Concils nach Ferrara dennoch in Basel die Sitzungen  
 fortsetzten, in der sechs und dreißigsten Session das Dogma:  
*De immaculata conceptione beatae Virginis* für einen richtigen  
 und von allen katholischen Christen anzunehmenden Lehrsatz er-  
 klärt; allein die Beschlüsse dieser, in Basel zurückgebliebenen,  
 Väter wurden für ungültig erklärt, und dadurch verlor denn auch  
 dieses Dogma wieder seine öffentliche Bestätigung und Beglaubig-  
 ung. Deßsen ungeachtet wurde daran geglaubt, obgleich in  
 der Folge die Päbste Pius V., Paul V., Gregor XV.

und Alexander VII. in besondern Bullen die Richtigkeit desselben zweifelhaft gelassen und alle Streitigkeiten darüber verboten haben.

### S. 147.

Das Dogma von der Verehrung und Anrufung der Maria. Ihre Himmelfahrt.

Es ist in der That sehr begreiflich, daß man die Mutter Jesu Christi, welcher der Gottmensch war, nicht nur in Ansehung ihrer Empfängniß, sondern auch in andern Stücken über die Reihe der übrigen Menschen hinaufgerückt hat. Schon der Bischoff Alexander zu Alexandrien am Anfange des vierten Jahrhunderts, und in der Folge Athanasius, die beyden Gregore und Epiphanius legten ihr den Namen Θεοτοκος, Mutter Gottes, bey. Nestorius und seine Anhänger haben nun zwar den Gebrauch dieses Namens verworfen, aber die ephesinische Synode hat ihn gebilligt, und die Kirche hat ihn beybehalten. Auch Johannes von Damascus hat sich für die Rechtmäßigkeit dieses Namens erklärt.

Aber nicht bloß durch ausgezeichnete Namen suchte man die Maria zu ehren, sondern noch weit mehr auf andere Weise. Schon Hieronymus stellt sie in seinem Schreiben an die Eustochium als Muster der Nachahmung für alle christlichen Frauen auf. Aus dem letzten Zeitraume des vierten Jahrhunderts sind auch die Kallipyridianerinnen bekannt.

Diese waren christliche Frauenpersonen, welche aus Thrazien und dem obern Scythien nach Arabien gekommen waren und die Jungfrau Maria mit so hohen religiösen Gebräuchen ehrten, daß Epiphanius von ihnen erzählt, sie hätten die Maria für einen Gott gehalten. Unter andern brachten sie ihr als Opfer einen kleinen Kuchen, κολλυγίς, dar, und davon haben sie den Namen erhalten. Epiphanius rechnet sie aber unter die Ketzer und thut den Ausspruch:

sie soll zwar geehrt werden, aber nur der Vater, Sohn  
 heil. Geist sollen angebetet werden; die Maria darf man  
 nicht anbeten, weil dieses gar keinem Menschen gebühret:  
 sagte eben dieser Kirchenvater: es sey die Frage: ob  
 die Maria einen unsterblichen Körper gehabt habe, und  
 auf eine andere Weise aus der Welt gegangen sey, als  
 übrigen Menschen. Augustinus wagt nicht zu bestimmen,  
 ob die Maria mit der Erbsünde geboren worden sey;  
 er läßt es in Zweifel gestellt, ob nicht diejenige, welche  
 würdiget worden, denjenigen zu empfangen und zu gebären,  
 der keine Sünde an sich gehabt hat, von Gott die Gnade  
 erhalten habe, von allen Seiten der Sünde widerstehen  
 können. Von dieser Zeit an stieg die Verehrung gegen die  
 Frau Maria immer höher und überschritt allmählig alles  
 Maß und Ziel. Im sechsten Jahrhunderte findet man schon  
 viele, daß Gebete an sie gerichtet wurden. Es wurden  
 Kirchen und Klöster gewidmet. Um das Jahr 1000. war  
 bereits der letzte Wochentag, nämlich der Samstag, ge-  
 weiht. In dem nämlichen Zeitalter kam der späterhin sogenan-  
 te Rosenkranz (Rosarium) in Gebrauch. Derselbe wurde  
 allmählig zu einer Reihe von Anbetungsformeln, die an  
 Christus und die Maria gerichtet sind, und wovon die Ma-  
 ria bey weitem die meisten erhielt. Durch den Abt von  
 Cîteaux, Odo, der schon um die Mitte des zehnten Jahrhun-  
 derts gelebt hatte, war es gewöhnlich geworden, sie die  
 Mutter der Barmherzigkeit (Mater misericordiae) zu  
 nennen. Nicht lange stand es an, so sah man sie als eine  
 Bitterin bey Gott für die Sünden derjenigen Gläubigen,  
 welche sich mit ihrem Gebete an sie richten, und eben dieß  
 in der Folge das Rosenkranzbeten oder das Ave Maria  
 in schnelle Aufnahme gebracht. Bernhard von Clairvaux  
 hat am meisten zu der hohen Verehrung der Maria bey-  
 getragen. Er schreibt in einer seiner Schriften: die Maria  
 den ausnehmenden Vorzug, daß sie Einem und Ebendem-  
 selben Sohn mit Gott dem Vater hat. Durch sie, die Mutter  
 Heils und unsere Mittlerin, muß man zu dem Sohne

hinaufsteigen, und mit demselben versöhnt werden. Sie ist, sagt er in einer andern Schrift, bey Gott unser Fürsprecher oder Sachwalter (*advocatus*); sie wird gewiß aus Ehrerbietung gegen sie erhört werden; der Sohn wird seine Mutter, und der Vater den Sohn erhören; wie könnte der Sohn sie abweisen? Man muß also die Maria von ganzem Herzen, von ganzem Gemüthe, und mit allen Wünschen verehren, weil dieß der Wille dessen ist, der uns alles durch sie geboren hat. Man fängt jetzt auch an, sie die Königin des Himmels zu nennen, und nur wenig fehlte, daß man sie Gott und Jesu Christo ganz gleich gestellt hätte.

Schon frühzeitig hat man zur Ehre der Jungfrau Maria verschiedene Feste eingeführt, unter andern auch das Fest ihres Todes, welches man gewöhnlich *Festum assumptionis Mariae*, wegen seiner Heiligkeit aber auch bloß *Festivitas Mariae* kannte. Man war aber verschiedener Meinung, ob der Leib der Maria noch irgendwo in der Erde liege, oder ob er schon in den Himmel erhoben worden sey? Der Abt Notker zu St. Gallen berichtet aber in seinem Martyrologium aus den Schriften des Gregorius von Tours, daß Christus mit seinen Engeln zuerst die Seele der Maria, und dann auch ihren Leib in das Paradies gebracht habe. Notker glaubte dieß, weil es angemessen scheine, daß der Körper, von welchem Gott seinen Leib nahm, früher als andre in den Himmel erhoben wurde. Daher hat denn auch in den spätern Zeiten der Pabst Benedict XIV., als er noch Cardinal war, in einer Schrift den Ausspruch gethan, daß Maria zwar gestorben, aber bald wieder aufgestanden und darauf mit Seele und Leib in den Himmel erhoben worden sey. In diesem Sinne wird auch in der katholischen Kirche an die Himmelfahrt der Maria geglaubt, und das Andenken an dieselbe jährlich am funfzehnten August gefeyert.



## §. 148.

## Das Dogma von der Heiligen- und Bilder-Verehrung.

Zwar wurde schon im Jahr 787. auf der siebenten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa der Canon aufgestellt, daß dem Kreuze und den Bildern Christi, so wie den Bildern der Maria, der Engel und der Heiligen eine gottesdienstliche Verehrung (*προσκύνησις*) zu erweisen sey, obgleich keine eigentliche Anbetung (*λατρεία*), und die Bilder- und Heiligen-Verehrung von dieser Zeit an gesetzlich; aber doch hat dieses Dogma seine innere Begründung erst durch die Scholastiker erhalten. Sie unterschieden auf dem Grunde dieses Synodalbeschlusses die *λατρεία*, Anbetung, welche nur allein Gott und Christo zugehört, von der *δουλαία*, Verehrung, welche den Heiligen erweisen werden darf. Ein höherer Grad dieser letztern sey die *εὐσεβεία*, welche der Jungfrau Maria zukomme. Diese *εὐσεβεία* und Hyperdulia gaben sie durch Anrufen (*innuocatio*) der Heiligen zu erkennen, entweder unmittelbar durch Bitten um Genfzer, die man zu ihnen aufschickt, oder mittelbar dadurch, daß man ihren Bildern eine äußerliche Reverenz erweist, innerlich aber, in der Seele, zu den Heiligen selbst spricht. Eben so ist es mit dem Kreuze und den Bildern Christi; man erweist auch ihnen keinen *cultum absolutum*, sondern bloß einen *cultum relatiuum* d. h. man betet nicht das Kreuz und die Bilder selbst an, sondern von ihnen aus schwingt sich die betende Seele auf zu Christus selbst; daher die Verehrung des Kreuzes Christi, weil Christo als dem Sohne Gottes die Ehre der Anbetung zukommt, auch *λατρεία*, Anbetung, genannt werden dürfe.

## §. 149.

## Das Dogma von den überfließenden Verdiensten Christi und der Heiligen.

Schon in den frühern Jahrhunderten hat man, um die Gewißheit und den Werth der Erlösung durch Christum recht

augenscheinlich darzustellen, oft gesagt, daß Christus weit mehr geleistet habe, als zur Erlösung der Menschheit notwendig war. Im scholastischen Zeitalter hat man nun diesen Gedanken fester aufgefaßt und das Dogma von dem Schatze der überfließenden guten Werke, welcher der Kirche zu Disposition anvertraut sey, daraus gebildet. Denn man hielt sich nicht bloß allein an das Verdienst Jesu Christi, sondern auch an die Verdienste der Jungfrau Maria, der Apostel, der Martyrer und überhaupt aller Heiligen. Da die Semipelagianischen Grundsätze herrschend waren, so wurde also gegenwärtig in der katholischen Kirche wieder allgemein gelehrt, daß der Mensch durch gute Thaten zu seiner Seligkeit etwas beitragen könne. Ja man behauptete, daß besonders heilige Menschen mehr Gutes thun könnten, als sie zu ihrer Seligkeit nöthig hätten. Man unterschied nämlich *praecepta moralia* und *consilia evangelica*. Jene müssen von jedem Menschen erfüllt werden, wenn er der ewigen Seligkeit würdig werden soll. Von diesen moralischen Vorschriften sind aber die evangelischen Rathschläge verschieden, welche Gott nicht an alle Menschen ergehen läßt, und deren Befolgung er Niemanden zur unerläßlichen Pflicht macht. Wer sie befolgt, thut es auf freyer Entschließung, und daher thut derjenige Mensch, welcher sie befolgt, mehr als er zur Erlangung der ewigen Seligkeit nöthig hat. Unter diese *consilia evangelica* gehört z. B. die Wahl des Mönchsstandes, eine gänzliche Enthaltbarkeit, überflüssige Übungen und Peinigungen. Gott läßt nun aber in der Welt nichts verloren gehen; und diese überflüssigen guten Werke der Heiligen, welche *opera supererogationis* genannt werden, bilden mit dem überfließenden Verdienste Christi einen Schatz, welcher der Kirche zu dem Zwecke übergeben ist, daß daraus allen denjenigen Menschen mitgetheilt werden soll, welche es in der christlichen Tugend und Vollkommenheit nicht so weit bringen können, daß sie durch ihr eigenes Bestreben das von Christus erworbene ewige Leben erlangen könnten. Alexander von Hales und Albert der Große sind die ersten, welche von diesem überfließenden Schatze guter Werke

haben; aber erst Thomas von Aquino hat diese Sache in ihr volles Licht gesetzt und von seiner Zeit an zweifelte man nicht mehr daran, daß dieß ein christliches Dogma sey. Seine öffentliche Sanction erhielt es aber doch erst von Clemens VI. welcher im Jahr 1349. in der Bulle Unigenitus öffentlich erklärte, daß Christus seiner Kirche einen unendlichen und unaussprechlichen Schatz, bestehend aus seinen Verdiensten und den überfließenden guten Werken aller Heiligen, von dem ersten bis zum letzten, erworben und denselben dem Nachfolger Petri anvertrauet habe.

## §. 150.

## Von dem Ablasse.

Dieß alles steht in der genauesten Verbindung mit der Lehre vom Ablass, welche sich auch zu gleicher Zeit ausbildete. Der Ablass war schon im dritten und vierten Jahrhunderte ein nachlass kanonischer, d. h. kirchlicher Strafen gewöhnlich, und man konnte ihn im vierten Jahrhunderte auch schon durch Bitten und dergleichen verdienen; daher sich schon in diesem Jahrhunderte der Ausdruck pro redemptione animae findet, welcher aus Dan. IV., 24. entstanden ist, und die Losung von den kirchlichen Strafen durch gute Werke bezeichnet. Einen solchen Nachlass oder Indulgenz konnte aber damals jeder Bischoff erteilen, und erst in der Folge haben sich die Päpste das Recht des Ablasses vorbehalten. Damit wurde hier auch zugleich in die ganze Sache eine Änderung gebracht. Es war daher von keiner Erlassung der göttlichen Strafen nach dem Tode die Rede gewesen; von der Zeit an aber, als der Ablass päpstlich wurde, erhielt er hierauf ganz vorzüglich seine Beziehung. Der Papst Johann VIII. war der erste, welcher in einer im Jahr 878. erlassenen Bulle erklärte, daß alle diejenigen, welche im Kriege gegen die Saracenen gekommen würden, des Ablasses genießen sollten; und am Ende dieses Jahrhunderts baten die bayerischen Bischöffe den Papst Johann IX. um Ablass für die Seele des verstorbenen

**Kaisers Arnulph.** Zur Verbreitung und Etablierung der Idee trugen aber am meisten seit dem Ende des elften Jahrhunderts die Kreuzzüge bey, welche gewöhnlich immer mit dem Versprechen eines ganz vollkommenen Ablasses kündigt und auch dadurch größtentheils bewirkt wurden. Scholastiker durften also dieses Dogma nur weiter ausbilden und sie haben es vornämlich dadurch gethan, daß sie darauf das feste Fundament eines innerlichen Schatzes guter Tugenden, welcher dem Papste zur Verwahrung und Disposition anvertraut sey, gesetzt haben.

### §. 151.

#### Die Costnitzer und Basler Synode.

So gieng es fort bis zum Anfange des funfzehnten Jahrhunderts. Der katholische Lehrbegriff schien auf einem schütterlichen Grunde zu ruhen, auf der äußern Macht der weltlichen Hierarchie, auf der Unwissenheit und dem Aberglauben der Völker, und auf der Dienstwilligkeit der herrschenden Philosophie.

Indessen fieng dieses Fundament sogleich an zu wackeln, als das Licht der wieder belebten Wissenschaften zu dämmern begann. Eine, wenn auch nicht directe, doch indirecte Ursache davon waren die beyden Kirchenversammlungen, welche Costnitz und Basel gehalten worden sind.

Das Costnitzer Concilium, von dem Kaiser Siegmund und Papst Johann XXIII. verabredet, und auf das Jahr 1414. ausgeschrieben, wurde nicht sowohl wegen Tilgung des päpstlichen Schisma, als vielmehr wegen einer vorzunehmenden Reformation der Kirche gehalten, die mit jedem Tage dringenderes Bedürfnis wurde. Zwar dachte man sich unter solchen Reformation keine Sichtung und Läuterung herkömmlichen Glaubenssätze, sondern man wünschte in der Abstellung der Mißbräuche der päpstlichen Gewalt, und in der Verbesserung der Klerisey und in der Verwaltung

in Ämtern, welche Gebrechen schon längst den höchsten Grad erreicht hatten und am freymüthigsten, obgleich bisweilen mit hohen rhetorischen Farben, von Nicolaus von Clemen-  
 gis in seinem, im Jahr 1406. herausgegebenen, Buche vom  
 verhorbenen Zustande der Kirche geschildert worden sind.  
 Aber eine solche äußere Reformation der Kirche war doch sehr  
 verwandt mit einer Purification des Lehrbegriffs. Ob sie gleich  
 auf dem Concil nicht zu Stande gekommen ist, so wirkte doch  
 die einmal gefasste Idee fort, und sie hat viel auf die Reformation  
 vorbereitet, welche ein Jahrhundert später Luther und seine  
 Schülern unternommen haben. Gesprochen wurde zwar auf  
 diesem Concil von der Reformation der Kirche gar sehr viel,  
 aber ausgeführt wurde sehr wenig; man machte nur die  
 Gegenstände namhaft, welche in Zukunft reformirt werden  
 sollten. Unmittelbar hat also dieses Concil für die Dogmen-  
 geschichte kein Interesse, außer daß man aus dem Glaubensbe-  
 kenntnisse, welches zur Ablegung für einen jeden künftigen Pabst  
 anzuweisen wurde, im Allgemeinen ersieht, was man nach dem  
 Dastehen der versammelten Väter als Mitglied der katholi-  
 schen Kirche glauben sollte. Der Pabst soll nämlich verspre-  
 chen, dem Glauben getreu zu bleiben, welchen die Apostel,  
 die Kirchenväter und die oecumenischen Synoden vorgetragen  
 haben. Indessen ist dieses Concil doch von einer andern Seite  
 für die Dogmengeschichte wichtig, weil es über die Entscheidung  
 von Glaubensstreitigkeiten ein anderes Princip aufgestellt und  
 den allgemeinen Kirchenversammlungen das, seit langer Zeit  
 von den Päbsten an sich gerissene, Recht, als oberster Schieds-  
 richter über streitige Gegenstände der Religion zu entscheiden,  
 wieder feyerlich zuerkannt hat. Es wurde nämlich festgesetzt:  
 Die Kirchenversammlung zu Gesnitz hat ihre Macht unmittel-  
 bar von Christo, und derselben ist Jedermann, von welchem  
 Stande und welcher Würde er sey, wenn er auch von päbst-  
 licher wäre, in allem, was den Glauben und die allgemeine  
 Reformation der Kirche betrifft, zu gehorchen schuldig.

Die Kirchenversammlung zu Basel, welche am 14. Dec.  
 ihren Anfang nahm, wurde zu einem doppelten Zweck gehalten

ten; theils nun die, zu Einigkeit beschlossene, Kirchenreform vorzuschreiten, theils die, durch Heinrichs Tod in Böhmen entstandenen, großen Lücken zu füllen. Diese Kirchenverfassung zeichnete sich besonders durch reiche Eiferer gegen politische Forderungen aus, und hat mit dem Erzbischof Conrad König, daß die Herrschaft eines allgemeinen Concils in Sachen der Glaubens- und Kirchenreform über alles stehe, selbst über die päpstliche Kirche erheben sey.

In der päpstlichen Kirche wurde zur Reformation Kirche an Haupt und Gliedern errichtet. Allein sie erstreckte sich nur über sehr wenige Aepfelbäume, da man keine Reinigung des Lehrbegriffs im Sinne haben konnte. Das eine Werkstätte lieber sich anwenden noch in der Fortbildung dieser Synode für die Deugnestschichte darin, daß sie in dem mit den Haupten geistlichen, Vergleich derselben den im Abendmal pagirte, jedoch mit der Bedingung, daß im Abendmal ein Priester darreichen, und mit der ausdrücklichen Erklärung darreichen sollte, daß schon jetzt jeder christliche Mensch der ganze Christus sey.

### Dritte Periode.

#### Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholiken.

##### §. 152.

#### Die Waldenser und Albigenser.

In dieser Periode fanden wenig öffentliche Glaubensfestlichkeiten Statt. Denn der Glaubenszwang war durch die Gründung der geistlichen Universitätskanzlei durch den Papst Gregor VII. gesetzlich geworden, und es konnten sich kein vom Kirchenglauben abweichende, Verirrungen mehr öffentlich erheben. Indessen machten es hienieden andere mitwirkende Umstände möglich. Dieß gilt wenigstens von den Waldensern und Albigensern, deren Geschichte in dem Ganzen der Zeit liegt.

Die Waldenser sollen ihre Entstehung und ihren Namen einem reichen Bürger zu Lyon, Petrus Walbus, der der zweyten Hälfte des zwölften Jahrhunderts lebte, verdanken. Er und seine Freunde schienen Anfangs nichts weiter als die Absicht zu haben, sich von der Kirche zu trennen und den Lehrbegriff derselben zu bestreiten, sondern sie wollten die Vollkommenheit des ersten Christenthums in ihrem Leben und Wandel wieder herstellen, und ohne einen Amtsnachfolger auch andere dazu auffordern durch ihren Unterricht und Ermahnungen. In der Folge haben sie sich aber wirklich von der Kirche getrennt und den Lehrbegriff derselben bestritten. Sie behaupteten nämlich: die römische Kirche ist nicht die wahre Kirche Jesu Christi, sondern eine Versammlung böser Menschen, verfluchtlich von der Zeit an, als das Gift zeitlicher Güter in sie eingebracht ist. Man muß deswegen aus ihr entfliehen und sich in ihren, der Waldenser, religiösen Verein begeben, in dem die alte reine christliche Kirche wieder aufgelebt und die lautere Lehre des Evangeliums anzutreffen ist. Allen Ceremonien der römischen Kirche, welche die in der Offenbarung Johannis abgebildete babylonische Hure ist, ist man nicht mehr gehorsam schuldig. Der Papst ist das Haupt aller Irrthümer. Bloß allein Gott muß man gehorchen, und in der wahren christlichen Kirche darf keiner größer seyn als der andere. Niemand darf zum Glauben gezwungen werden. Alle Kirchenämter sind unnöthig, und die Cleriker sind als Müßiggänger abzuschaffen. Jeder Laie hat das Recht zu predigen; wer alles, was er sagt, muß durch Bibelstellen bewiesen werden. Die Lehre Christi und der Apostel ist ohne alle kirchlichen Vorschriften zur Seeligkeit hinreichend, so daß man alle kirchlichen Vorschriften, von welcher Art sie auch seyn mögen, nicht zu befolgen braucht. Die Tradition in der Kirche, die Aussprüche und Erklärungen der Kirchenväter haben durchaus keinen Werth und keine Auctorität. Eigentlich ist Niemand heilig, als Gott; man kann man die Apostel, sonst aber Niemanden, heilig nennen. Jeder Tag ist so heilig wie der andere. Der Glaube an ein Feuer ist ein Wahn; die Auserwählten kommen sogleich in

den Himmel, und die Verdamnten in die Hölle. Bey dem Taufe sind alle Teufelsbeschwörungen und Segenssprüche unnütz, und ein jeder kann die Taufe und Firmelung verrichten. Im Abendmal wird zwar das Brod in den Leib Christi verwandelt; aber die Verwandlung geschieht nicht durch die Consecration eines Priesters oder eines unwürdig Reichenden sondern sie erfolgt erst in dem Munde dessen, der das Abendmal würdig genießt. Von der Messe, wie sie in dem Gregorianischen Meßcanon vorgeschrieben ist, wußten die Evangelisten und Apostel nichts.

Die Absolution kann ein jeder rechtschaffener Christ theilen.

Eine Ehe, die ohne die Hoffnung, Kinder zu bekommen geschlossen wird, ist eine Todsünde.

Daß man den Priestern die Ehe verboten hat, ist ein Irrthum.

Aus dem allen geht hervor, daß die Waldenser nur die Bibel als die einzige Richtschnur des christlichen Glaubens gebraucht und die Kirche nach der Religion und nicht die Religion nach der Kirche eingerichtet haben wollten; und ob sie gleich nicht in allen Lehrpunkten mit den Protestanten zusammentreffen, so haben diese doch früher in ihren Streitschriften gegen die Katholiken nicht ganz Unrecht gethan, wenn sie die Waldenser für die Vorläufer der Reformation ausgegeben haben.

Die Albigenser, also genannt von Albigesium, Albi oder Albigeois, einem Landdistrict in Languedoc, worin sie hauptsächlich anzutreffen waren, haben zwar Manches mit den Waldensern gemein, doch machen sie nicht mit ihnen Eine, bloß im Namen verschiedene, Secte aus. Auch sie wollten nichts zum Christenthume gerechnet haben, als was die Bibel deutlich lehre. Die Klerisey und alle gottesdienstlichen Gebräuche waren ihnen äusserst verhaßt, so wie sie überhaupt die ganze Verfassung der katholischen Kirche nicht für recht erkann-



in. Sie zeigten sonst noch manche helle Begriffe, und führten eine sehr strenge Lebensart.

### §. 153.

#### Wiclef und die Wiclefiten.

Planmäßiger, überlegter, richtiger und verständiger legte es Johann Wiclef auf eine Reformation der Kirche und des Lehrbegriffs an. Von seinem Geburtsort Wiclef, im Richmond in England, bekam er seinen Namen. Er wurde daselbst, ums Jahr 1324. geboren. Zu Oxford studirte er mit großem Fleiß, die aristotelische Philosophie, die scholastische Theologie und auch die Jurisprudenz. Sein Hauptstudium war die Bibel; freylich nur nach der lateinischen Kirchenversion. Um sie besser verstehen zu lernen, las er zugleich die Werke der vorzüglichsten lateinischen Kirchenväter. Er wurde endlich Mitglied des Mertons-Collegium zu Oxford. Seine Zeitgenossen nannten ihn wegen seines Eifers für die reine evangelische Lehre, den evangelischen Lehrer. Im Jahr 1360. trat er zuerst als Gegner der bisherigen kirchlichen Verfassung auf, und wurde in der nachherigen Zeit von einem Schritte zum andern geführt.

Zuerst griff er die Bettelmönche an; dann die unrechtmäßige Gewalt der Päbste, und hierauf mehrere hergebrachte Dogmen und überhaupt die ganze verdorbene Religions- und Kirchenverfassung seiner Zeit. Um die gemeinen Christen zur eigenen Einsicht zu leiten, erwählte er, wie späterhin Luther in Deutschland, das Mittel, die Bibel in seine Landessprache zu übersetzen.

Seine Behauptungen, so fern sie sich von dem herrschenden Glauben seiner Zeit entfernten, bestehen in folgenden Hauptpunkten:

1) Er läugnete das Supremat des Pabstes und erklärte ihn für den Antichrist, von dem in den neutestamentlichen Schriften die Rede sey.

2) In der Lehre von der Gnade und Prädestination stimmte er fast mit dem Augustinus überein. Er nimmt an, daß ein jeder Mensch mit der Erbsünde, an welcher die Schuld und Strafe der ewigen Verdammniß haftet, geboren werde. Den ewigen Rathschluß Gottes, einen Theil der Menschen von der ewigen Verdammniß zu befreien, und zu der ewigen Seeligkeit zu prädestiniren, machte er aber von dem Vorherwissen Gottes abhängig; denn er sagt: es werden in Folge dieses Rathschlusses Gottes gerade so viele Menschen selig, als selig geworden wären, wenn der Stand der Unschuld fortgedauert hätte; deswegen nahm nun auch Wiclef den Lehrsatz von der unwiderstehlichen Gnade Gottes an.

3) Den Begriff eines Sacraments faßte Wiclef viel weiter, als damals gewöhnlich war. Daher war er damit unzufrieden, daß man nur sieben Sacramente zählte. Als Sinnliche (*quaelibet creatura sensibilis*) was der christliche Cultus zur Beförderung geistlicher Zwecke hat, könne, sagt er, ein Sacrament genannt werden.

4) Im Dogma vom Abendmal verwarf Wiclef die Verwandlungslehre, welche er die schlimmste Kezerey nennt. Er sagt: das Brod bleibt Brod, ist aber zugleich Brod und Leib Christi. Durch die Einsetzungsworte wird zwar das Brod zum Leibe Christi; aber es hört dadurch nicht auf, Brod zu seyn. Indessen die Einerleyheit (*identitas*) des Brods und des Leibes Christi statuirte Wiclef nicht; auch erklärte er sich wider die Impanationstheorie. Er wärmt sich das Geheimniß anders. Er wirft die Frage auf: wie denn das Brod der Leib Christi seyn könne, da es doch nicht einerley mit demselben sey? Er sagt: das könne auf eine dreyfache Weise geschehen:

1) *secundum formam*; 2) *secundum essentiam* und 3) *secundum habitudinem*; d. h. nach einem habituellen Zusammenseyn. Nur der dritte Fall, sagt Wiclef, kann angenommen werden. Der Leib Christi ist zwar an dem Ort

erhoffte, mit dem Körper des Brodes, aber nicht selbst ausgedehnt, sondern ist daselbst geistlich, vervielfältigt sich daher eben so, ist jedoch wesentlich von dem Körper des Brodes verschieden. Hieraus erhellt, daß Wiclef nicht schon, wie man oft behauptete, die lutherische Gegenwartslehre vortrug; denn er nahm wohl ein habituelles Zusammenseyn an, aber kein materiell-substantielles, sondern bloß ein geistig-substantielles Zusammenseyn und Zusammengenießen. Daher erklärte sich auch in der Folge selbst Luther wider Wiclefs Abendmahlslehre.

• Die päpstlichen Ablässe erklärte Wiclef für eine offensbare Gotteslästerung. Der Papst masse sich das Recht an, alle, die auf Erden leben, mögen sie auch leben wie sie wollen, selig zu machen. Kein Mensch, auch nicht einmal Christus, könne einen Ablass anders ertheilen, als wie es Gott durch einen gewissen Rathschluß, von Ewigkeit her, bestimmt habe. Wiclef verwarf also die Ablässe, weil durch sie die Prädestinationslehre beeinträchtigt wurde. Wiclef wurde von zwey Synoden als Ketzer verdammt; doch starb er in Ruhe als Prediger zu Lutterworth. Vierzig Jahre nach seinem, im Jahr 1384 erfolgtem, Tode mußten aber, auf Befehl einer andern Synode, seine Gebeine ausgegraben und verbrannt werden. Seine Hauptschrift ist sein dreyfaches Gespräch, *Triologus*, (gewöhnlich *Dialogorum libri IV.* genannt) wovon die neueste und beste Ausgabe Ludw. Phil. Wirth, damals Subkanonik und Schloßprediger zu Culmbach veranstaltete. Grzf. und Leipz. 1753. 4.

• Wiclef fand in England viele Anhänger, aber auch in andern Ländern, weil seine Schriften überall hin verlangt wurden. Doch wurden seine Anhänger in allen Ländern mit Feuer und Schwert verfolgt. Aber im Stillen haben seine Ideen doch fortgewürkt, und sie stehen in einem reellen Zusammenhang mit der Reformation des XVI. Jahrhunderts.

## §. 151.

**JOHANN HUS UND HIERONYMUS VON PRAG.**

**JOHANN HUS**, ein Böhmischer Prediger zu Prag, eröffnete seine unglückliche Laufbahn damit, daß er die Ablässe und and. Mißbräuche des Papstes tadelte, und im Fortgange der Zeit sogar in Schriften, bestritt. Er erkannte dem Papste nicht das Oberhaupt der Kirche, sondern wurde überzeugt, daß Grund der Kirche nur Christus und die Apostel wären. Verwarf ausdrücklich die Ausrufung der Heiligen; hatte besondere Vorurtheile von der Prädestination, indem er wahre heilige Kirche eine Versammlung aller gläubig Konfirmirten nannte, und billigte, jedoch mit vieler Beschränkung die Meinung des Jacob von Risa, der zu seiner Philosophie auf der Universität Prag lehrte, daß dem Volke das Abendmahl unter beiden Gestalten reichen müsse. Er hatte durch dieß alles in seinem Vaterlande große Bewegungen verursacht und wurde endlich, nachdem er schon vom Papste excommunicirt worden war, selbst aber an ein Concilium appellirt hatte, von dem Kaiser Siegmund vor Concil zu Costnitz gefordert. In der, wider ihn beim Concil eingereichten Anklageschrift, wird er außerdem noch beschuldigt, gelehrt zu haben, daß nach der Consecration das Brod seine substantielle Beschaffenheit behalte, und daß jeder rechtschaffene Christ das Abendmahl administrieren könne. Von seinem Eintritte in Costnitz an, wider das kaiserliche Mandat vom Papste gefangen gesetzt, hatte Hus doch bald Freude von seinem Freunde Hieronymus, einem böhmischen Edelmann, Baccalaureus der Theologie, und später am Hofe Königs Wenzeslaus, besucht zu werden. Er wurde nun von dem Concil verhört, wobei ihm 39 Artikel in welchen die, meistens aus seinen Schriften gezogenen, Klagen über ihn zusammengefaßt waren, vorgehalten wurden, die er widerrufen sollte, ob sie gleich zum Theil nur ihm zugeschriebene Behauptungen enthielten. Als sich aber Hus bestandhaft weigerte, so wurde er am 6. July 1415, von

habe zum Tode verurtheilt, und auch an demselbigen Tag noch  
abgebrannt. Hieronymus, der nach seiner Ankunft in Cost-  
niz sich nur wenige Tage aufhielt, weil er keine Sicherheit  
für seine Person fand, wollte wieder zurückreisen, ward aber  
Hirschan, in der Oberpfalz, gefangen genommen, und in  
Costniz nach Costniz zurück geführt. Er hatte sich vorhin in Prag  
lautesten für Hussens Meinungen erklärt, und auch nament-  
lich gegen den päpstlichen Ablass gesprochen; ließ sich aber nach  
Hussens Tode zu einem Widerruf, worin er die Lehren  
d. Schriften Hussens verdammt, bewegen. Als er aber  
auf diesen Widerruf zurückkam, so wurde er am 30.  
Aug. 1416. ebenfalls verbrannt.

## Zweyter Abschnitt.

### Geschichte der Dogmatik.

#### §. 155.

#### Fortsetzung der mystischen Theologie.

So gut sich in den frühern Zeiten die Mystiker gegen die  
negativen positiven Theologen, welche die Kirchenväter excer-  
pirt, erhalten haben, so gut wußten sie sich auch gegen die  
Scholastiker zu erhalten, die Alles in der Dogmatik philoso-  
phisch deduciren und begründen wollten, und einen Unterschied  
machten zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit,  
indem sie behaupteten, daß etwas theologisch wahr seyn kön-  
ne, wenn es auch philosophisch falsch sey. Von solchen Verir-  
rungen waren die Mystiker frey, ohngeachtet sie in andere un-  
vermeidliche gleich große Fehler verfielen; denn sie führten al-  
les auf die innere Anschauung zurück, und der Probierstein al-  
ler Wahren war ihnen ihr innerliches Gefühl, in das bey ih-  
nen jede Vorstellung des Geistes überfloß. Noch immer ge-  
wannen die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopa-  
gita ein großes Ansehen, und wurden sogar im Commentarien  
häufiger, wie z. B. Hugo v. St. Victor einen geschrieben hat.

Es traten auch wirklich bedeutende Männer an die Spitze  
der Mystiker. Dahin gehört vor allen Bernhard, Abt des

**Klosters Clairvaux**, der durch seine Schriften sehr viel zur Ausbreitung des Mysticismus beigetragen hat. Dahn trug auch das große Ansehen viel bey, in welchem die Person Bernhard's saß in der ganzen christlichen Welt. In seine Jünger waren nun seine beyden Schüler: Wilhelm, zuerst Benedictinerabt und zuletzt ein Cisterciensermönch, und Geric, Abt zu Clugny, welche beyde auch im zwölfsten Jahrhundert gelebt und den Mysticismus in Schriften verbreitet haben. Unter allen Mystikern nach Bernhard's Zeit ragt aber Richard, Canonicus im Kloster, St. Victor bey Paris hervor. Dieser philosophische Kopf begnügte sich nicht damit, gelegentlich nur die Schriftausgaben und Predigten oder Verhandlungen der Mystiker vorzutragen, vielmehr suchte er das Ganze methodisch und vollständig zu entwickeln; dieß geschieht hauptsächlich in seiner Schrift: *De gratia contemplationis*, worin eine wissenschaftliche Theorie der Mystik enthalten ist. Die Betrachtung oder Contemplation ist ihm eine freye Thätigkeit des Gemüthes, welche an allen Schauspielen der Natur mit Bewunderung hängt. Es giebt sechs Arten der Anschauung. Die erste beruht bloß auf der Einbildungskraft, wenn wir nämlich bloß die Gestalt der sichtbaren Dinge betrachten, und mit Erstaunen wahrnehmen, wie viel, wie groß und wie schön diese sind, daher in ihnen die Macht und die Freygebigkeit des Schöpfers bewundern. Die zweyte beruht auf der Phantasie; aber die Vernunft bildet sie aus, welche nämlich für jene in der ersten Art begriffene Dinge die Ursache aufsuchen und bewundern, ihre Ordnung, Einrichtung und Nutzbarkeit erforschen. Die dritte Art wird in der Vernunft nach der Einbildung alsdann gebildet, wenn wir durch die Ähnlichkeit sichtbarer Dinge zur Betrachtung unsichtbarer Dinge emporgehoben werden. Die vierte wird in der Vernunft und durch die Vernunft gebildet, wenn sich das Gemüth ganz entfernt von der Einbildungskraft, bloß mit dem beschäftigt, was durch Vernunftschlüsse herauorgebracht und durch die Vernunft begriffen werden kann. Zur fünften Art gehört alles, was wir durch die göttliche Offenbarung erkennen, ohne es durch unsere

demnach vollständig begreifen zu können; und zur sechsten das, was nicht allein über die Vernunft ist, sondern auch mit ihr zu streiten scheint. Es ist zu bedauern, daß nicht alle Werke von so gemäßigten Grundsätzen ausgegangen sind, und nicht so methodisch verfahren. In dem Ziele ihres Bestrebens kamen sie aber alle überein. Sie führten die Religion zu dem Herz, und auf die innern Gefühle zurück, und die mystische Theologie sollte durch geistige innerliche Betrachtungen, Empfindungen und Gefühle, verbunden mit äußerlicher Anstrengung aller Art, weit geschwinder und sicherer zu vollkommenen Erkenntniß und Ausübung der christlichen Lehre führen, als die scholastische Theologie. Es nahmen aber die meisten Theologen, um dazu und zur Vereinigung mit Gott zu gelangen, nach Anleitung des Verfassers der dem Dionysius Areopagita beygelegten Schriften, zwey Wege an: Nämlich *actiuam et viam passiuam*, auf deren erstem der Mensch mit seinem Willen und seiner Kraft selbst etwas dazu beiträgt, auf dem zweyten aber von Gott getrieben und von seiner Gnade fortgerissen wird, wobey er sich ganz passiv verhält.

Es wäre ungerecht, das Gute zu verkennen, welches der Mysticismus vom XII — XVI. Jahrhundert hervorgebracht hat; ohne ihn wäre die ganze christliche Theologie in den Schlamm der Scholastiker versunken. Daher näherten sich auch selbst manche Scholastiker dem Mysticismus, oder suchten ihn wenigstens mit der scholastischen Theologie zu vereinigen, z. B. Hugo von St. Victor; dann der Verfasser von der Schrift: *Libri II. de sacramentis christianae fidei*, worin fast eine ganz vollständige Dogmatik enthalten ist; auch Bonaventura, ein Franziskaner und Cardinalbischoff von Albanien, welcher ein Commentar über des Lombardus Sentenzen und andere theologische Compendien, unter dem Titel: *Breviloquium*, geschrieben hat.

Aber demungeachtet muß mit Mißfallen bemerkt werden, daß viele, ja die meisten Mystiker einen zu großen Haß gegen

gelehrte und historische Kenntniß des Christenthums hatten; daß sie gemeiniglich sehr wenig von der Philosophie verstanden; daß sie viel zu wenig auf reine und bestimmte Begriffe sahen, und sich blindlings den Aussprüchen ihres Gefühls und den Eingebungen ihrer Phantasie überließen, so, daß man es auf der an der Seite dem Schicksale danken muß, daß dem Mysticismus an der scholastischen Theologie ein Damm entgegengesetzt war, der es verhinderte, daß nicht das Christenthum dem Forum des Verstandes gänzlich entzogen, und zu einer bloß sinnlichen und fanatischen Contemplation herabgewürdigt wurde.

### §. 156.

Abnahme der positiven Theologie und Kampf derselben mit der scholastischen.

Die positiven Theologen blieben dabey, aus ihren Werken Auszüge theologischer Lehrsätze (Sententiae) zu machen, weswegen sie auch Sententarii genannt wurden. In gleicher Beziehung nannte man sie auch Dogmatici, weil die Wörter sententia und dogma von den theoretischen Lehrsätzen des Christenthums abwechselnd gebraucht wurden. Als sich die Scholastiker erhoben, und durch Verbindung der aristotelischen Philosophie mit dem Vortrage der Theologie eine dogmatische Methode schufen, so wurden die positiven Theologen Theologi veteres genannt.

Es ist zwar nicht zu läugnen, daß unter ihren Händen die Theologie zu einem bloßen Gedächtnißwert wurde. Dagegen gebührt ihnen aber vor den Scholastikern der erhebliche Vorzug, daß die Bibel nicht so sehr vernachlässigt wurde, als bey den Scholastikern. Viele von ihnen nahmen bey den Sammlungen der kirchlichen Lehrsätze aus den Schriften der Kirchenväter auch auf die heil. Schrift Rücksicht, und benutzten auch Bibelsprüche. Aber weit stärker drangen sie außerdem auch auf den Gebrauch der Bibel und sie waren auf Unversitäten fast die einzigen, welche noch über dieselbe, freylich



nicht nach dem Grundtext, sondern nur nach der lateinischen Kirchenversion exegetische Vorlesungen hielten; deswegen hat man ihnen auch den Namen Theologi biblici oder Doctores morae paginae beygelegt. Indessen mußten sie doch, als die scholastische Methode immer mehr Beyfall fand, ihr Ansehen immer mehr abnehmen sehen. Sie hatten die allgemeine Meynung des Zeitalters wider sich, welches von einem philosophischen Schwindel ergriffen war, und sie für leichte und leerer Köpfe hielt, weil sie so fest an dem Worte Anderer hielten, und nichts Selbstgedachtes hervorzubringen im Stande wären.

Anfänglich setzten sie sich zwar den sich erhebenden Scholastikern mit vielem Muth entgegen. Pet. Lombardus hatte verschiedene heftige Angriffe von ihnen auszustehen, besonders von seinem Schüler Joh. von Cornwall, oder, wie er gewöhnlich genannt wird, J. Cornubiensis, der 1175. ein Buch gegen ihn schrieb. Nach seinem Tode erhob sich Walthar, Canonicus von St. Victor bey Paris, wider den Lombardus und andere Scholastiker. Er gab im Jahr 1180. eine, die jetzt noch ungedruckte, Schrift: Contra quatuor Franciscanorum Labyrinthos et novos haereticos heraus. Die vier Labyrinthes sind: Abälard, Gilbert von Porree, Peter Lombardus und Pet. von Poitiers, und diese Schrift sollte die ganze scholastische Methode wieder untergraben.

Um diesen Zweck desto gewisser zu erreichen, beschuldigte Walthar, was auch viele Andere thaten, den Lombardus häretischer Meynungen. Allein als der Pabst Innocenz III. auf der lateranensischen Synode, im Jahr 1215. sich für die Rechtgläubigkeit des Lombardus erklärte, so gab dieß seinen Sentenzen auf einmal ein allgemeines Ansehen und hat ihm den Ruhme, den dieses Werk erlangte und viele Jahrhunderte behauptet hat, und zu dem Aufkommen und der Verbreitung der scholastischen Lehrart sehr viel beygetragen. Von dieser Zeit an traten auch die positiven Theologen in ein immer tiefer werdendes Dunkel zurück, und schon am Ende des

beschrieben. Aufschreiben war der damalige Zustand, nicht anders.

### § 157.

Die berühmtesten lateinischen Werke der scholastischen Theologie.

1) Der Tractatus theologiae des Hilkebert von Autun, der sich aber in dessen Werke, Paris 1705 in 4. vollständig befindet. Vollständig ist er in der 2. Aufl. der Werke des H. von E. von E. von E., in 1. Aufl. von E. von E. Summa sententiarum enthalten.

2) Hilkebert's Theologia christiana, welche Barthelemy's Thesaurus novus anecdotorum, in 1. Aufl. E. 1139. 7. befindet ist.

3) Des Petrus Lombardi's Sententiarum lib. herausgegeben Paris 1717. und jetzt noch sehr viel.

4) Des Alexander von Hales Summa vniuersae theologiae, herausgegeben in Bologna 1716 in fol.

5) Hilbert des Großen Summa theologiae, welche sechs, sieben und achtzehn Theile seiner Werke, und 1. Compendium theologiae veritatis, welches im 1. Theile seiner Werke, E. 1551. enthalten ist.

6) Des Thomas von Aquino Summa theologiae, welche einzeln in Paris 1645 fol. und jetzt noch öfter gedruckt. Auch befindet sie sich in der Gesamtausgabe (Werke, Benedig 1745. 4. in 20 Bde. Diese Summa steht aus drei Theilen, wovon der erste die Theologie im allgemeinen Sinne, d. h. die Lehre von Gott enthält. Der zweite Theil hat zwei Abtheilungen; der erste enthält die allgemeine Moral und Anthropologie und wird gewöhnlich unter Namen prima secundae citirt. Die zweite Abtheilung hält die besondere Moral und wird gewöhnlich unter

*Ann secunda secundae* allegirt. Der dritte Theil endlich enthält die Lehre von der Erlösung, und die Lehre von den letzten Dingen.

7) Des Johannes Duns Scotus *Commentarius in IV. libros sententiarum Petri Lombardi* einzeln gedruckt zu Antwerpen 1620. in fol., und im zwölften Bande der Werke, Lyon 1639. enthalten.

§. 158.

Fortbildung der dogmatischen Terminologie.

Eine jede Philosophie, welche nach Subtilitäten hascht, und in der Abstraction und Zergliederung der Begriffe ins Kleinliche fällt, wird jeder Zeit einen großen Werth auf philosophische Ausdrücke legen. Aus dieser Ursache haben sich denn auch die Scholastiker mit einem Wust von *terminis technicis* beladen, und sich mit demselben über die Dogmatik geführt. Höher kann die Sache gar nicht getrieben werden, als wie sie hierin ihre Freygebigkeit bewiesen haben. Das Beste hat hierin Duns Scotus gethan; aber es hat auch kein Scholastiker in der Erfindung neuer Ausdrücke mehr Mangel an Geschmack bewiesen als er. Durch ihn kamen in Gebrauch die *termini technici*: *essentialitas*, *substantialitas*, *causalitas*, *realitas*, *formalitas*, welche noch hingekommen mögen; aber er brachte auch in Gebrauch die *Termini: entitas*, *quidditas*, *haecceitas*, *suppositialitas*, *incircumscriptibilitas* etc. Was also die äußerliche künstliche Gestalt des philosophischen Lehrbegriffs betrifft, so hat er hierin unter den Scholastikern unfehlbar einen Grad der Höhe erreicht, welchen er niemals mehr erreichen wird. Über Unbestimmtheit des dogmatischen Vortrags konnte kein Mensch klagen. Man hatte so viele *termini* zu einer bestimmten Bedeutung erhalten, daß man gleichsam eine eigene dogmatische Sprache hatte. Daß auch die neu aufgenommenen Dogmen weder sogleich oder hernach, bestimmte Benennungen er-

halten haben, beweisen die Lehren von der Transsubstantiation und von der Eucommunion.

## **Sechste Periode.**

### **Von der Reformation bis zum Westphälischen Frieden.**

**J. 1517 — 1648.**

#### **Erster Abschnitt.**

#### **Geschichte des Lehrbegriffs.**

**§. 159.**

#### **Luther und Melancthon.**

Die große Spaltung der abendländischen Kirche im XVI. Jahrhundert wurde zunächst durch den päpstlichen Ablasshandel verursacht. Luther disputirte dagegen, und es war sehr natürlich, daß man im Fortgange auf die Untersuchung und die Beobachtlichkeit oder Nichtwerthlichkeit der guten Werke geführt werden mußte. Luther erklärte sich gegen die Verdienstlichkeit guter Werke, und leitete, als ein fleißiger Leser der Schriften des h. Augustinus, die Rechtfertigung der Menschen bloß allein von der Gnade Gottes in Jesu Christo ab. Die Verwerfung der Verdienstlichkeit der guten Werke hatte nun aber nicht ohne nachtheilige Folgen auf andere damit verwandte und zusammenhängende Dogmen bleiben.

Die Kirche hatte außerordentlich viel Äußerliches vorgeschrieben, was also nunmehr allen Werth verloren hatte. Als Repräsentant der Kirche stellte sich der römische Bischoff dar, und so wie sich also der Begriff von der Hoheit der Kirche und von dem Werthe der kirchlichen Anordnungen verminderte, so mußte sich auch der Begriff von der Würde und Hoheit

des Papstes vermindert. Es ist also kein Wunder, daß Luther außerdem auch noch die Nothwendigkeit, Nützlichkeit und Brauchbarkeit mancher kirchlichen Gebräuche und Gewohnheiten läugnete, und die päpstliche Macht in enge Schranken eingeschlossen wünschte. In Gegenständen des Glaubens gestand Luther dem Papste durchaus keine scheidsrichterliche Superiorität zu, und überhaupt wollte er in dieser Sache gar keine menschliche Auctorität anerkennen, sondern die h. Schrift, nach dem Urtexte auf eine unbefangene Weise interpretirt, galt ihm als der erste Grund und Pfeiler des christlichen Glaubens. Deshalb widersprach er denn allem aufs stärkste, was ganz offenbar der Heiligen Schrift entgegen war, wie z. B. die Enthaltung des Kelchs im Abendmal.

Luther fand sehr vielen Beyfall, und geschickte verständige Mäner arbeiteten mit ihm zu gleichem Zwecke. Unter diesen zeichnete sich vor allen Philipp Melancthon aus, welcher bald die Seele des ganzen Reformationswesens wurde. Er war es auch, welcher den neuen Lehrbegriff in seinen *locis communibus* am ersten wissenschaftlich ausgebildet und vorgelegt hat.

## §. 160.

### Zwingli und Calvin.

Zu gleicher Zeit mit Luther erhob sich in der Schweiz Ulrich Zwingli gegen den päpstlichen Despotismus, und wurde der Stifter einer neuen kirchlichen Societät. Hätten Zwingli und seine Anhänger nicht die leibliche Gegenwart Jesu Christi im Abendmal geläugnet, so wäre ihre Vereinigung mit Luther und seiner Parthey leicht möglich gewesen, und sie, nämlich die Zwinglianer, wären von den Katholischen nicht so sehr gehaßt und verabscheut worden, wovon der Grund Zwingli's Abendmallslehre war. Dazu kam denn noch, daß Johann Calvin, der nach Zwingli's Tod das Haupt der Zwinglianer wurde, die harte Augustinische Lehre von der Gnadenwahl in den Lehrbegriff seiner Parthey aufnahm.

welche ein neuer Grund wurde, warum sich die Lutheraner von ihm entfernt hielten, und die Calvinisten, unter dem etwas spätern Namen der Reformirten, in einen eigenen kirchlichen Verein zusammentraten.

## §. 161.

### Der Protestantismus.

Die Anhänger Luther's und Melancthon's wurden anfänglich mit allerley Spottnamen belegt, unter welche auch der Name Lutheraner gehört, welchen der berühmte Gegner Luther's, Johann Eck, auftrug, der aber bald seinen unedlen Nebengegriff verloren hat, und von den Anhängern Luther's, obgleich wider den Willen Luther's, der sich laut dagegen erklärte, selbst angenommen worden ist. Auch erhielten sie den Namen Protestanten. Dieß geschah in dem J. 1529. In demselben Jahr wurde nämlich zu Speyer ein Reichstag gehalten, gegen dessen Beschlüsse die, der Lehre Luther's anhängenden, geistlichen Fürsten eine Protestation einlegten. Dieß gab denn Gelegenheit, ihnen in Zukunft den Namen der Protestanten beizulegen, der also eigentlich nur den Evangelisch-Lutherischen zugehört, denn die protestantischen Reichstände hatten sich in ihrem eingereichten Protestationsschreiben von den Zwinglianismern oder nachherigen Reformirten ausdrücklich und bestimmt unterschieden. Weil aber die Anhänger Zwingli's und Calvin's, welche nach der Mitte des XVI. Jahrhunderts den Namen Reformirte erhielten, von eben den Grundsätzen geleitet wurden, als Luther, so ging mit der Zeit der Name Protestanten auch auf die Reformirten über. Im Osnabrücker Friedensinstrument Art. 7. §. 7. sind unter dem Namen Protestanten sowohl die Lutheraner als die Reformirten verstanden.

Die Veranlassung des Namens gibt schon einigermaßen zu erkennen, was die Protestanten seyen. Die protestirenden

Reichsstände verwahrten sich gegen alle menschlichen Urtheile in Glaubenssachen, und so ist auch der Geist des Protestantismus nichts anders, als das Prinzip, alle menschlichen Aussprüche in Sachen der Religion zurückzuweisen, und bloß allein den Aussprüchen Gottes und der heil. Schrift, die auf eine unbefangene Weise interpretirt werden muß, gelten zu lassen. Der Protestantismus bleibt also, nach seinem Prinzip immer unverändert und unerschütterlich, so oft sich auch die Lehrsysteme der Protestanten ändern sollten.

Vgl. Rosenmüller's Schrift: Warum nennen wir uns Protestanten. Leipzig 1791. 8.

Der Protestantismus, drei Gespräche von Lehmann. Lübeck 1817.

## §. 162.

Nürnberg und Augsburger Religionsfriede, und der westphälische Friedensschluß.

Es viele Freunde die Reformation in Deutschland fand, so hatte sie doch weit mehr Gegner. Endlich aber erlangten die evangelischen Reichsstände einen Religionsfrieden, der am 23. Jul. 1532. zu Nürnberg zwischen ihnen und den Abgeordneten Kaiser Carl's V. abgeschlossen, und in welchem stipulirt wurde, daß, bis auf ein künftiges Concil oder auf einen Reichstag die Religionsangelegenheiten anders bestimmt würden, Niemand den andern, des Glaubens wegen, berauben oder beschämen sollte.

Allein ungeachtet dieses Vertrags sollten doch in der Folge die Evangelischen mit Gewalt der Waffen unterdrückt werden. Nun entschied sich endlich das Glück für sie. Auf dem, am 2. Aug. 1552. geschlossenen, Passauer Vertrag folgte am 25. Sept. 1555. der Augsburger Religionsfriede, nach welchem die Anhänger der Augsburgerischen Confession mit den Befürwortern der alten Religion völlig gleiche und ungehinderte Freyheit erhielten. Nun schien das Werk der Reforma-

tion vollkommen gelungen, und die Früchte desselben auf immer gesichert zu seyn.

Aber im siebenzehnten Jahrhundert erhob sich gegen den Protestantismus ein fürchterlicher Bund, der einen dreißigjährigen Krieg herbeiführte. Der westphälische Friede, welcher im Jahr 1648. unter dem Kaiser Ferdinand III. geschlossen wurde, machte demselben ein Ende. Es wurde in dem, zu Osnabrück aufgesetzten, die Angelegenheiten Deutschlands betreffenden, Friedensinstrumente der Augsburger Religionsfriede bestätigt, und den protestantischen Reichsständen vollkommene Religionsfreyheit eingeräumt. Der Pabst Innocentius protestirte zwar dagegen, und erklärte in einer, am 20. Nov. 1648. erlassenen, Bulle diesen Friedensschluß für ungültig; aber es fruchtete nichts.

Die protestantische Religion nach beyden Confessionen hatte einmal gleiche politische Rechte mit den Katholischen erlangt, und diese sind ihr auch geblieben. Denn wenn auch Anhänger derselben in manchen katholischen Ländern noch verfolgt oder gar vertrieben worden sind, so wurde doch in denjenigen Ländern, in welchen die protestantische Religion eingeführt und die herrschende war, dieselbe von den ansehnlichen Mächten, als die rechtmäßige Staatsreligion, angesehen und anerkannt.

### §. 163.

Veränderung in dem kirchlichen Zustande des Occident durch diese Friedensschlüsse.

Nunmehr standen also im Occident drey kirchliche Bekenntnisse neben einander; die römisch-katholische, die lutherische und die reformirte Kirche. Im Orient ist die griechische Kirche die herrschende, und nach diesen vier Hauptcorporationen der christlichen Kirche zerfällt nunmehr die Dogmengeschichte in vier Abtheilungen.



**Erste Abtheilung.****Geschichte des Lehrbegriffs in der griechischen Kirche.****§. 164.****Allgemeine Charakteristik des griechischen Lehrbegriffs.**

Was eine der Hauptursachen war, warum sich im elften Jahrhundert die griechische Kirche von der lateinischen getrennt hat, ist auch das Hauptunterscheidungsdogma der griechischen von der lateinischen Kirche geblieben, und zugleich auch von den beyden protestantischen Kirchen geworden, nämlich das Dogma von dem Ausgange des h. Geistes bloß allein vom Vater. Außerdem verwirft die griechische Kirche das Fegfeuer, ob sie gleich die Ewigkeit der Höllenstrafen läugnet. Sie hat eine Vorstellungsart vom dem Abendmal, welche zwischen der katholischen Verwandlungslehre und der lutherischen Genwartölehre die Mitte hält, indem nämlich zwar eine Veränderung, aber doch keine vollkommene Wesensverwandlung des Brods und Weins, angenommen wird.

Die Synode zu Constantinopel im Jahr 691. legalisirte den Gebrauch des Wortes *μετμοιωσις* um die Beschaffenheit des consecrirten Brods und Weins zu bezeichnen. Dieses Wort sagt aber ein substantielles Zusammenseyn an. Im übrigen ist der Lehrbegriff der Griechen von dem römisch-katholischen Lehrbegriff wesentlich nicht verschieden, ausgenommen, daß sie, in Übereinstimmung mit den Protestanten, das Supremat des Papstes verwerfen, und unter gewissen Einschränkungen die Vereh- rung der Geistlichen zulassen.

**§. 165.****Die neuen symbolischen Schriften der griechischen Kirche.**

Außer der Confession des Patriarchen Gennadius, wel- che die griechische Kirche in der vorhergehenden Periode erhal-

ten hatte, bekam sie in dieser Periode auch noch einige andere Schriften dieser Art:

1) Die *Epistolae Ieremiae*. Jeremias war griechischer Patriarch zu Constantinopel, um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, und stand zum Behuf einer beabsichtigten lutherischen Vereinigung mit den tübingerischen Theologen in einem von Melancthon eingeleiteten, Briefwechsel. Dem Patriarchen Jeremias langten, bis zum das Jahr 1583 drey Schreiben an, welche die tübingerischen Theologen, nebst ihrem Antwortschreiben, zu Tübingen im J. 1584. druckten. Aus den drey Schreiben des Jeremias läßt sich der Lehrbegriff der griechischen Kirche in seinen Unterscheidspuncten von dem evangelisch-lutherischen Lehrbegriff am besten lernen.

2) Die *Confessio Metrophanis*. Metrophas Eritopolus war vom constantinopolitanischen Patriarch Cyrillus Lucaris nach England und Deutschland geschickt worden, um eine neue Communication mit den Protestanten anzuknüpfen. Als er sich um das J. 1625. zu Helmstedt aufhielt, so ersuchten ihn die dasigen Theologen, einen Abriß von dem Lehrbegriff der griechischen Kirche zu entwerfen. Er übergab ihn auch unter dem Titel: *Confessio catholicae apostolicae in Oriente ecclesiae*. Conrad Horney im Jahr 1651. zu Helmstedt diese Confession griechisch und lateinisch drucken, und ob sie gleich nie in der griechischen Kirche öffentlich für eine symbolische Schrift erklärt wurde, wurde sie doch dafür angesehen, weil sie eine ganz getreue Darstellung des griechischen Lehrbegriffs enthält.

3) Die *Confessio orthodoxa*, deren Verfasser der Patriarch Petrus Mogilas, ehemaliger Metropolit zu Kiew, auf erhaltenen Antrag entwarf er dieselbe, ließ sie auf einer Synode revidiren, und im Jahr 1643. wurde sie öffentlich bekannt gemacht. Sie hat die Form eines Katechismus, aus ihr wurde auch ein Auszug zum Leitfaden bey dem Religionsunterricht gemacht. Man nennt sie auch den *Katechismus*

der Russen. Eine sehr schöne Ausgabe derselben in griechischer, lateinischer und deutscher Sprache unter folgendem Titel: *Orthodoxa Confessio Catholicae atque Apostolicae eccl. orientalis, cum interpretatione latinae et versione germanica, praemissa est historia hujus Homologias*, hat Carl Gottlob Hofmann, Bresl. 1750. 8. veranstaltet.

## §. 166.

## Unirte und nicht unirte Griechen.

Die griechische Kirche hat aber ihre innerliche Einheit verloren, weil ein Theil ihrer Mitglieder sich bewegen ließen das Supremat des Papstes anzuerkennen. Dieß sah man in Rom als eine Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche an, und darum wurden diese Griechen die unirten Griechen genannt. Die Sache nahm schon 1439. ihren Anfang durch das Concil zu Florenz. Auf diesem Concil wurde zwar zwischen der lateinischen und griechischen Kirche ein Unionstractat abgeschlossen; obgleich derselbe von Seiten der ganzen christlichen Kirche nicht gehalten wurde, so wurden doch durch den Cardinal Bessarion, welcher nach dem Florentinischen Concil von dem Papst als Patriarch zu Constantinopel angestellt worden war, viele einzelne Gemeinden auf den damaligen byzantinischen Inseln bewogen, das Supremat des Papstes anzuerkennen. Im Verlaufe der Zeit folgten diesem Beispiel auch in andern Ländern viele griechische Gemeinden, was um so leichter geschehen konnte, da man in Rom so nachgiebig war, weiter nichts, als die Anerkennung des päpstlichen Supremats zu verlangen, und diesen unirten Griechen ihre besondern kirchlichen Gebräuche und ihren Lehrbegriff zu lassen. Der weitern größere Theil der nicht unirten Griechen, welche in den Patriarchaten zu Constantinopel und Jerusalem, Alexandrien und Antiochien, und in der heil. Synode zu Moskau ihre oberste Kirchenbehörde erkennt, sieht aber doch diese unirten Griechen als Keger an, und nennt sie: *λατνοφρονες*, lateinisch Gesunnte, d. i. römisch-katholisch Gesunnte.

## Zweite Abtheilung.

## Geschichte des Lehrbegriffs in der römisch-katholischen St

S. 167.

## Das Tridentinische Concilium.

Alle Maßregeln, welche die katholische Kirche zur Be-  
 derung und Unterdrückung der Reformation traf, waren si-  
 glücklich gewählt, daß sie dieselbe nur beförderten. Sie r-  
 te ihr ganzes Bestreben darauf, auf allen herkömmlichen  
 sätzen und Kirchengebräuchen mit unnachgiebiger Festigkeit  
 bestehen. Zu dem Zweck wurde auf der Kirchenversammlung  
 zu Trident, welche vom Jahr 1545—1563. unter manchen  
 Unterbrechungen und Wanderungen gehalten wurde, auch an  
 den einzigen Punkten hergebrachten Kirchenglaubens Be-  
 gethan. Im Gegentheil wurde Manches, was bisher  
 durch keine Kirchengesetze befohlen und sanctionirt, sondern  
 bloß conventionell und observanzlich durch die Reform  
 aber controvers geworden war, gesetzlich gemacht. Die  
 Synode faßte nämlich folgende dogmatische Beschlüsse.

1) Alle biblische Schriften, kanonische und apocryph  
 welche in der lateinischen Kirchenübersetzung, oder in der  
 genannten Vulgata stehen, auch mit Einschluß des Buchs  
 ruth, welches in den ältesten Verzeichnissen fehlt, i-  
 gleiches göttliches Ansehen; aber auch die

2) Tradition, sie mag nun die Dogmatik oder  
 Sittenlehre betreffen, muß mit gleicher Ehrerbietung ang-  
 men werden, weil sie das ungeschriebene Wort Gottes ist

3) Die heilige Schrift ist nach der Vulgata zu lesen  
 auszulegen; denn diese Übersetzung ist die einzige authen-  
 tische Übersetzung.

4) Niemand soll sich unterstehen, im Vertrauen auf  
 Einsicht und Klugheit, in Angelegenheiten des Glaubens  
 der Sitten, die heil. Schrift nach seinem eigenen Sinn

antreiben und gegen denjenigen Sinn, welchen die Kirche angenommen hat, und noch annimmt, als welche allein von dem wahren Verstande und der Auslegung der heil. Schrift urtheilen kann, oder auch wider die allgemeine Übereinstimmung der Kirchenväter, zu erklären.

5) Der Glaube ist zwar der Anfang, der Grund und die Wurzel der Rechtfertigung; aber man darf die guten Werke nicht ganz davon ausschließen; denn die Gerechtfertigten nehmen in der, durch Christum erhaltenen, Gerechtigkeit durch die Beobachtung der Gebote Gottes und den Vorschriften der Kirche zu. Die Rechtfertigung besteht nämlich nicht bloß in der Vergebung der Sünden, sondern auch in der Erneuerung und Heiligung des innwendigen Menschen durch die Gnade.

6) Im Sacramente des Abendmals ist, nach der Einsegnung des Brods und Weins, der Gottmensch Jesus Christus wirklich und auf eine substantielle Art unter der Gestalt des Brods und Weins vorhanden, und es liegt darin kein Widerspruch, daß er nach einer natürlichen Art des Daseyns stets im Himmel, sacramentalisch aber gleichwohl an vielen andern Orten mit seiner Substanz gegenwärtig ist. Die andern Sacramente haben die Kraft zur Heiligung erst alsdann, wenn man sich ihrer bedient. Das Sacrament des Abendmals hat sie aber noch vor dem Gebrauche; denn die Apostel hatten das Abendmal aus den Händen des Herrn Jesu Christi noch nicht empfangen, als er gleichwohl versicherte, es sey sein Leib, den er ihnen mittheile, und das ist beständig der Glaube der Kirche gewesen, daß sogleich nach der Einsegnung der wahre Leib und das wahre Blut unsers Herrn Jesu Christi unter der Gestalt des Brods und Weins zugleich mit seiner Seele und Gottheit vorhanden sind. Dieß geschieht vermöge jener natürlichen Verbindung und Begleitung (*concomitantia*), nach welcher Fleisch und Blut des auferstandenen Herrn auch auf immer vereinigt sind, so daß unter jeder Gestalt so viel enthalten ist, als unter allen beyden. Durch die Einsegnung des Brods und Weins erfolgt eine Verwandlung der Substanz von bey-

ben in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, und dieß hat die Kirche sehr passend die Transsubstantiatio genannt. Mit Recht muß daher dem Brod und Wein eine göttliche Verehrung (*latrias cultus*) erwiesen werden.

Cf. Concilii Tridentini adeoque et Pontificiorum doctrina publica, curante Paulo Antonio. Halae 1721. 8.

Marheineke's System des Katholicismus. 4. Band. S. 192. ff.

### S. 168.

#### Die Professio fidei Tridentina, und der Catechismus Tridentinus oder Romanus.

Diese Beschlüsse hatte der Pabst Pius IV., in einer eigenen Bulle vom Jahr 1564. feyerlich bestätigt, und sämmtlichen Gläubigen die Beobachtung derselben auferlegt. Man ließ sie auch noch, in demselben Jahre, durch Paulus Rautius in Rom, mit der päpstlichen Bestätigungsbulle herausgeben, und verschickte sie an alle katholischen Bischöffe in der Welt. Aber Pius IV. ließ zugleich aus ihnen auch noch eine Glaubensformel entwerfen, welche alle diejenigen, welche academische Würden annehmen wollten, in Zukunft unterschreiben mußten.

Sie ist unter dem Namen: Professio fidei Tridentina bekannt, und ihre verbindliche Kraft wurde auch auf alle Pfarrer, Beneficiaten und Mönche ausgedehnt. Man wünschte aber auch der Jugend eine Schrift in die Hände geben zu können, worinnen der katholische Glaube, nach der definitiven Bestimmung der Tridentinischen Synode, vorgetragen wäre, weil man die Beweise vor Augen hatte, wie viel Luther durch seine beyden Katechismen für die Reformation bewirkt hatte. Anfänglich beschäftigte sich die Synode selbst mit der Entwerfung eines solchen Lehrbuchs; aber endlich wurde die Bearbeitung desselben drey angesehenen Theologen, dem Erzbischoff Marino von Langiano, dem Bischoff Foscarari von Ne-

denn, und dem portugiesischen Theologen Fureiro zu Lrient, aufgetragen; und so kam denn, unter Pius V., der Tridentinische Katechismus zu Stande, und wurde im Jahr 1566. zu Rom italiänisch und lateinisch herausgegeben, daher er auch der römische Katechismus heißt. Er erhielt die päpstliche Bestätigung, und wurde nach und nach auf mehreren Synoden in Italien, Frankreich, Teutschland und Polen feyerlich angenommen und erlangte ein symbolisches Ansehen, welches gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts erst dadurch erschüttert worden ist, weil die Jesuiten: in ihren Streitigkeiten, welche sie mit den Dominicanern über den Glaubenbeystand Gottes führten, einige Irrthümer in diesem Katechismus entdeckt haben wollten.

§. 169.

Die Congregatio, und das Collegium de propaganda fide.

Die katholische Kirche hatte alle Ursache, alle Kräfte aufzubieten, um sich nicht in engere Grenzen zurückdrängen zu lassen. Man wandte also alle zu Gebot stehende Mittel an, um den, auf der Tridentiner Synode nochmals sanctionirten und in einigen Puncten noch näher bestimmten, Kirchenglauben aufrecht zu erhalten. Zu diesem Zweck arbeiteten mit dem meisten Glück die Jesuiten, ohne welche der Papismus im sechzehnten Jahrhundert wahrscheinlich zusammengestürzt wäre.

Endlich errichtete Gregor XV. im Jahr 1622. eine besondere Gesellschaft, welche für die Ausbreitung des christlichen Glaubens sorgen sollte. Er wies derselben ansehnliche Einkünfte an, und ausserdem erhielt sie von andern Personen reiche Schenkungen. Mit dieser Congregatio de fide catholica propaganda verband 1627., der Pabst Urban VIII. das Collegium de propaganda fide, welches eine Stiftung für junge Leute ist, die darin zu Missionären des christlichen Glaubens gebildet werden. Obgleich diese beyden Institute

Ihre allgemeine Tendenz auf die Bekehrung nicht christlicher Nationen in den andern Welttheilen hatten: so gaben sie doch das eifrige Bestreben der katholischen Kirche zu erkennen, ihren Glauben nicht ganz zu Grunde gehen zu lassen.

## §. 170.

### Die Molinisten und Jansenisten.

Die innerliche Ruhe der christlichen Kirche war indessen durch den Fortgang der Reformation doch gestört worden. Die Hauptstütze des Papismus waren die Mönchsorden, und da unter denselben Streitigkeiten ausbrachen, so mußte der römische Hof mit zu viel Schonung zu Werke gehen, als daß er sie mit Gewalt hätte unterdrücken können. Davon gibt das anschaulichste Bepspiel der molinistische und jansenistische Streit.

Der Jesuit Ludwig Molina hatte im Jahr 1588. eine Schrift unter dem Titel: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis herausgegeben, in welcher durch die Annahme eines bedingten Vorherwissens Gottes, einer scientia media, die Härte der Prädestinationslehre und der Augustinischen Lehre von der Gnade gemildert, und dem menschlichen Willen seine Kraft und Freyheit gesichert wird. Diese Vorstellungart fand vorzüglich unter den Jesuiten Eingang; aber doch auch bey vielen andern, und sie alle überhaupt wurden Molinisten genannt.

Die Fehden, die deßhalb geführt wurden, veranlaßten endlich auch die Jansenistischen Streitigkeiten. Den Namen erhielten sie von Cornelius Jansen, Bischoff zu Ypern, in welcher Würde er bis zum Jahr 1632. blieb. Er hinterließ ein Buch unter dem Titel: Augustinus, in welchem er den ächten Lehrbegriff des Augustinus von der Gnade wieder herstellen wollte, und hauptsächlich darauf ausging, die Abweichung der Molinistischen Lehrart in ein helles Licht zu setzen.



Die Geschichte des, dadurch mit den Jesuiten entstandenen, Streites, in welchem endlich auch, aber erst in der folgenden Periode vom Jahr 1679. an, Paschasius Quesnel wegen seiner, in französischer Sprache geschriebenen, Betrachtungen über die vier Evangelisten gezogen wurde, bietet hier in dogmatischer Hinsicht nichts Neues dar.

§. 171.

Von der Theologie der Jesuiten.

Die Jesuiten hatten überhaupt eine eigene Theologie; und erhielt sie auch nur über wenige Dogmen Abweichungen, so dünnete sie doch gleichsam einen andern Geist, als die allgemeine Kirchentheologie. In Rücksicht auf die Dogmen von der Gnade, nahmen die Jesuiten, wie schon bemerkt worden ist, mit den Molinisten eine Scientia Dei media an, d. h. sie gründeten die Prädestination der Menschen zur Seligkeit oder Verdammniß auch auf das Vorherwissen Gottes, daß die Menschen in der zufälligen Verbindung der Dinge, in welche sie kommen würden, von ihrem freyen Willen theils einen guten, theils einen bösen Gebrauch machen werden. Was die Inspirationslehre anbelangt, so verteidigten sie im Jahr 1586. auf der Universität zu Löwen folgende drey Sätze.

1) Damit etwas heil. Schrift sey, ist es nicht nöthig, daß alle einzelne Worte desselben von dem heil. Geiste eingegeben worden, es ist aber auch

2) nicht nöthig, daß alle Lehrsätze oder Wahrheiten dem Schriftsteller unmittelbar vom heil. Geiste eingegeben worden seyen.

3) Ein Buch, z. B. das Buch der Maccabäer, das durch menschlichen Fleiß, ohne Beystand des heil. Geistes aufgesetzt worden ist, wird doch dadurch zur heil. Schrift, wenn der heil. Geist nachmals bezeuget, es sey nichts Falsches in demselben enthalten.

Über einen vierten Punkt, nämlich über die Frage: ob die heil. Maria ohne Erbsünde empfangen worden sey? dachten die Jesuiten zu verschiedenen Zeiten verschieden; wie dieß überhaupt in der ersten Zeit nach der Einführung dieses Lehrsatzes allgemein der Fall war. Als aber gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts an die unbefleckte Empfängniß der Maria in der katholischen Kirche, mit Ausnahme der Dominikaner, fast allgemein geglaubt wurde, so wagte es doch um diese Zeit ein Jesuit, nämlich Johann Maldonatus, die Richtigkeit dieses Dogma in Zweifel zu ziehen, und demselben den Rang eines Glaubensartikels abzusprechen. Späterhin waren aber die Jesuiten, aus Haß gegen die Dominicaner, die eifrigsten Verehrer von der unbefleckten Empfängniß der heil. Maria; denn auch in der Dogmatik ließen sie sich von ihrem, ihnen mit Recht und so bitter zum Vorwurf gemachten, Probabilismus leiten. Sie stellten nämlich das verderbliche Prinzip auf, so zu handeln, wie es eben der Zeit und den Umständen nach am zuträglichsten und untheilhaftesten ist. Daher ihre Moral von jeher nichts getaugt hat.

### Dritte Abtheilung.

#### Geschichte des Lehrbegriffs in der evangelisch-lutherischen Kirche.

##### §. 172.

#### Die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche. Das Concordienbuch.

Während sich die Anhänger Luther's und Melancthon's zu einer abgesonderten Kirche ausbildeten, erschienen unter ihnen dogmatische Schriften von verschiedener Bestimmung, die nach und nach, hauptsächlich durch den Beschluß des im Jahr 1570. zu Zerbst gehaltenen Convents, für die ganze neue Kirche ein symbolisches Ansehen erhalten haben.

Die beyden Katechismen Luther's sind die ältesten von diesen Schriften. Sie erschienen beyde im Jahr 1529.; der grö-

re. aber zuerst. Das sechste Hauptstück rührt nicht von Luther her, (es befindet sich erst in der spätern Ausgabe des einen Katechismus) sondern hat wahrscheinlich den ersten Generalsuperintendenten in Pommern, Knipzow, zum Verfasser. Die Augsburgerische Confession war die erste publicirte Schrift, in der die evangelischen Reichsstände dem Kaiser und Reichstag zu Augsburg (1530.) nicht sowohl Rechenschaft als Auskunft über ihren Glauben gaben.

Sie wurden von Melancthon zugleich in teutscher und lateinischer Sprache abgefaßt, und in beyden Sprachen auch dem Kaiser übergeben. In der nachfolgenden Ausgabe der lateinischen Confession hat Melancthon mehrere, indessen lauter kleine und unbedeutende, Veränderungen gemacht. Bloß im zehnten Artikel machte er eine Veränderung die bedeutend war. Er drückte nämlich darin die Lutherische Lehre, von der wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, gemäßiger aus, so daß auch die Calvinisten ihre Vorstellungen darin finden konnten. Nachdem die Augsburgerische Confession öffentlich verlesen worden war, so befahl Kaiser Carl V. seinen, mit von Augsburg gebrachten, Theologen, die Widerlegung derselben aufzusetzen. An dieser Arbeit, die auch öffentlich vorgelesen wurde, und unter dem Namen der Confutatio confessionis Augustanae bekannt ist, hatte Johann Faber, nachmals Bischoff von Wien, den meisten Theil. Gegen diese Confutatio schrieb nun Melancthon eine Vertheidigung der Confession, in der er mehrere Gegenstände, die nur kurz und oberflächlich berührt werden konnten, in ein besseres Licht zu setzen suchte. Sie ist unter dem Namen der Apologie der Augsburgerischen Confession bekannt, wurde von Melancthon lateinisch verfaßt, von Justus Jonas aber teutsch übersezt.

Auf dem Reichstag zu Augsburg, und auch bey nachherigen öffentlichen Verhandlungen, war so oft von einem allgemeinen Concil gesprochen worden, und die evangelischen Reichsstände hatten den Entschluß gefaßt, dasselbe auch zu beschicken,

den in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, und die hat die Kirche sehr passend die Transsubstantiatio genannt. Mit Recht muß daher dem Brod und Wein eine göttliche Verehrung (*latrias cultus*) erwiesen werden.

Cf. Concilii Tridentini adeoque et Pontificiorum doctrina publica, curante Paulo Antonio. Halae 1721. 8.

Marheineke's System des Katholicismus. 1. Band. S. 192. ff.

### S. 168.

#### Die Professio fidei Tridentina, und der Catechismus Tridentinus oder Romanus.

Diese Beschlüsse hatte der Pabst Pius IV., in einer eigenen Bulle vom Jahr 1564. feyerlich bestätigt, und sämmtlichen Gläubigen die Beobachtung derselben auferlegt. Man ließ sie auch noch, in demselben Jahre, durch Paulus Ranutius in Rom, mit der päpstlichen Bestätigungsbulle herabgeben, und verschickte sie an alle katholischen Bischöffe in der Welt. Aber Pius IV. ließ zugleich aus ihnen auch noch eine Glaubensformel entwerfen, welche alle diejenigen, welche akademische Würden annehmen wollten, in Zukunft unterschreiben mußten.

Sie ist unter dem Namen: Professio fidei Tridentina bekannt, und ihre verbindliche Kraft wurde auch auf alle Pfarrer, Beneficiaten und Mönche ausgedehnt. Man wünschte aber auch der Jugend eine Schrift in die Hände geben zu können, worinnen der katholische Glaube, nach der definitiven Bestimmung der Tridentinischen Synode, vorgetragen wäre, weil man die Beweise vor Augen hatte, wie viel Luther durch seine beyden Katechismen für die Reformation bewirkt hatte. Anfänglich beschäftigte sich die Synode selbst mit der Entwerfung eines solchen Lehrbuchs; aber endlich wurde die Bearbeitung desselben drey angesehenen Theologen, dem Erzbischoff Marino von Langiano, dem Bischoff Foscarari von Ne-

denn, und dem portugiesischen Theologen Fureiro zu Orient, aufgetragen; und so kam denn, unter Pius V., der Tridentinische Katechismus zu Stande, und wurde im Jahr 1566. zu Rom italiänisch und lateinisch herausgegeben, daher er auch der römische Katechismus heißt. Er erhielt die päpstliche Bestätigung, und wurde nach und nach, auf mehreren Synoden in Italien, Frankreich, Teutschland und Polen feyerlich angenommen und erlangte ein symbolisches Ansehen, welches gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts erst dadurch erschüttert worden ist, weil die Jesuiten in ihren Streitigkeiten, welche sie mit den Dominicanern über den Glaubenstand Gottes führten, einige Irrthümer in diesem Katechismus entdeckt haben wollten.

§. 169.

Die Congregatio, und das Collegium de propaganda fide.

Die katholische Kirche hatte alle Ursache, alle Kräfte aufzuheben, um sich nicht in engere Grenzen zurückdrängen zu lassen. Man wandte also alle zu Gebot stehende Mittel an, um den, auf der Tridentiner Synode nochmals sanctionirten und in einigen Puncten noch näher bestimmten, Kirchenglauben aufrecht zu erhalten. Zu diesem Zweck arbeiteten mit dem meisten Glück die Jesuiten, ohne welche der Papismus im sechzehnten Jahrhundert wahrscheinlich zusammengefallen wäre.

Endlich errichtete Gregor XV. im Jahr 1622. eine besondere Gesellschaft, welche für die Ausbreitung des christlichen Glaubens sorgen sollte. Er wies derselben ansehnliche Einkünfte an, und außerdem erhielt sie von andern Personen reiche Schenkungen. Mit dieser Congregatio de fide catholica propaganda verband 1627., der Pabst Urban VIII. das Collegium de propaganda fide, welches eine Stiftung für junge Leute ist, die darin zu Missionären des christlichen Glaubens gebildet werden. Dögleich diese beyden Institute

Ihre allgemeine Tendenz auf die Bekehrung nicht christlicher Nationen in den andern Welttheilen hatten; so gaben sie doch das eifrige Bestreben der katholischen Kirche zu erkennen, ihren Glauben nicht ganz zu Grunde gehen zu lassen.

### §. 170.

#### Die Molinisten und Jansenisten.

Die innerliche Ruhe der christlichen Kirche war indessen durch den Fortgang der Reformation doch gestört worden. Die Hauptstütze des Papismus waren die Mönchsorden, und da unter denselben Streitigkeiten ausbrachen, so mußte der römische Hof mit zu viel Schonung zu Werke gehen, als daß er sie mit Gewalt hätte unterdrücken können. Davon gibt das anschaulichste Beyspiel der molinistische und jansenistische Streit.

Der Jesuit Ludwig Molina hatte im Jahr 1588. eine Schrift unter dem Titel: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis herausgegeben, in welcher durch die Annahme eines bedingten Vorherwissens Gottes, einer scientia media, die Härte der Prädestinationslehre und der Augustinischen Lehre von der Gnade gemildert, und dem menschlichen Willen seine Kraft und Freyheit gesichert wird. Diese Vorstellungsart fand vorzüglich unter den Jesuiten Eingang; aber doch auch bey vielen andern, und sie alle überhaupt wurden Molinisten genannt.

Die Fehden, die deßhalb geführt wurden, veranlaßten endlich auch die Jansenistischen Streitigkeiten. Den Namen erhielten sie von Cornelius Jansen, Bischoff zu Ypern, in welcher Würde er bis zum Jahr 1632. blieb. Er hinterließ ein Buch unter dem Titel: Augustinus, in welchem er den ächten Lehrbegriff des Augustinus von der Gnade wieder herstellen wollte, und hauptsächlich darauf ausging, die Abweichung der Molinistischen Lehrart in ein helles Licht zu setzen.

Die Geschichte des, dadurch mit den Jesuiten entstandenen, Streites, in welchem endlich auch, aber erst in der folgenden Periode vom Jahr 1679. an, Paschasius Quesnel wegen seiner, in französischer Sprache geschriebenen, Betrachtungen über die vier Evangelisten gezogen wurde, bietet hier in dogmatischer Hinsicht nichts Neues dar.

§. 171.

Von der Theologie der Jesuiten.

Die Jesuiten hatten überhaupt eine eigene Theologie; und obgleich sie auch nur über wenige Dogmen Abweichungen, so theilte sie doch gleichsam einen andern Geist, als die allgemeine Kirchentheologie. In Rücksicht auf die Dogmen von der Gnade, nahmen die Jesuiten, wie schon bemerkt worden ist, mit den Molinisten eine Scientia Dei media an, d. h. sie gründeten die Prädestination der Menschen zur Seligkeit oder Verdammniß auch auf das Vorherwissen Gottes, daß die Menschen in der zufälligen Verbindung der Dinge, in welche sie kommen würden, von ihrem freyen Willen theils einen guten, theils einen bösen Gebrauch machen werden. Was die Inspirationslehre anbelangt, so vertheidigten sie im Jahr 1686. auf der Universität zu Löwen folgende drey Sätze.

1) Damit etwas heil. Schrift sey, ist es nicht nöthig, daß alle einzelne Worte desselben von dem heil. Geiste eingegeben seyen, es ist aber auch

2) nicht nöthig, daß alle Lehrsätze oder Wahrheiten dem Schriftsteller unmittelbar vom heil. Geiste eingegeben worden seyen.

3) Ein Buch, z. B. das Buch der Maccabäer, das durch menschlichen Fleiß, ohne Beystand des heil. Geistes aufgesetzt worden ist, wird doch dadurch zur heil. Schrift, wenn der h. Geist nachmals bezeuget, es sey nichts Falsches in demselben enthalten.

Über einen vierten Punkt, nämlich über die Frage: ob die heil. Maria ohne Erbsünde empfangen worden sey? dachten die Jesuiten zu verschiedenen Zeiten verschieden; wie dieß überhaupt in der ersten Zeit nach der Einführung dieses Lehrsatzes allgemein der Fall war. Als aber gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts an die unbefleckte Empfängniß der Maria in der katholischen Kirche, mit Ausnahme der Dominikaner, fast allgemein geglaubt wurde, so wagte es doch um diese Zeit ein Jesuit, nämlich Johann Maldonatus, die Richtigkeit dieses Dogma in Zweifel zu ziehen, und demselben den Rang eines Glaubensartikels abzusporen. Späterhin waren aber die Jesuiten, aus Haß gegen die Dominicaner, die eifrigsten Verehrer von der unbefleckten Empfängniß der heil. Maria; denn auch in der Dogmatik ließen sie sich von ihrem, ihnen mit Recht und so bitter zum Vorwurf gemachten, Probabilismus leiten. Sie stellten nämlich das verderbliche Prinzip auf, so zu handeln, wie es eben der Zeit und den Umständen nach am zuträglichsten und vortheilhaftesten ist. Daher ihre Moral von jeher nichts getaugt hat.

### Dritte Abtheilung.

#### Geschichte des Lehrbegriffs in der evangelisch-lutherischen Kirche.

##### §. 172.

#### Die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche. Das Concordienbuch.

Während sich die Anhänger Luther's und Melancthon's zu einer abgesonderten Kirche ausbildeten, erschienen unter ihnen dogmatische Schriften von verschiedener Bestimmung, die nach und nach, hauptsächlich durch den Beschluß des im Jahr 1570. zu Zerbst gehaltenen Convents, für die ganze neue Kirche ein symbolisches Ansehen erhalten haben.

Die beyden Katechismen Luthers sind die ältesten von diesen Schriften. Sie erschienen beyde im Jahr 1529.; der grü-



tere. aber zuerst. Das sechste Hauptstück rührt nicht von Luther her, (es befindet sich erst in der spätern Ausgabe des kleinen Katechismus) sondern hat wahrscheinlich den ersten Generalsuperintendenten in Pommern, Knipzow, zum Verfasser. Die Augsburgerische Confession war die erste publicirte Schrift, in der die evangelischen Reichsstände dem Kaiser und Reichstag zu Augsburg (1530.) nicht sowohl Rechenschaft als Auskunft über ihren Glauben gaben.

Sie wurden von Melancthon zugleich in teutscher und lateinischer Sprache abgefaßt, und in beyden Sprachen auch dem Kaiser übergeben. In der nachfolgenden Ausgabe der lateinischen Confession hat Melancthon mehrere, indessen lauter kleine und unbedeutende, Veränderungen gemacht. Bloß im zehnten Artikel machte er eine Veränderung die bedeutend war. Er drückte nämlich darin die Lutherische Lehre, von der wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal, gemäßiger aus, so daß auch die Calvinisten ihre Vorstellungen darin finden konnten. Nachdem die Augsburgerische Confession öffentlich verlesen worden war, so befahl Kaiser Carl V. seinen, mit von Augsburg gebrachten, Theologen, eine Widerlegung derselben aufzusetzen. An dieser Arbeit, die dem auch öffentlich vorgelesen wurde, und unter dem Namen der Confutatio confessionis Augustanae bekannt ist, hatte Johann Faber, nachmals Bischoff von Wien, den meisten Theil. Gegen diese Confutatio schrieb nun Melancthon eine Vertheidigung der Confession, in der er mehrere Gegenstände, die nur kurz und oberflächlich berührt werden konnten, in ein besseres Licht zu setzen suchte. Sie ist unter dem Namen der Apologie der Augsburgerischen Confession bekannt, wurde von Melancthon lateinisch verfaßt, von Justus Jonas aber teutsch übersetzt.

Auf dem Reichstag zu Augsburg, und auch bey nachherigen öffentlichen Verhandlungen, war so oft von einem allgemeinen Concil gesprochen worden, und die evangelischen Reichsstände hatten den Entschluß gefaßt, dasselbe auch zu beschicken,

Über einen vierten Punkt, nämlich über die Frage: ob die heil. Maria ohne Erbsünde empfangen worden sey? dachten die Jesuiten zu verschiedenen Zeiten verschieden, wie dieß überhaupt in der ersten Zeit nach der Einführung dieses Lehrsatzes allgemein der Fall war. Als aber gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts an die unbestechte Empfängniß der Maria in der katholischen Kirche, mit Ausnahme der Dominikaner, fast allgemein geglaubt wurde, so wagte es doch um diese Zeit ein Jesuit, nämlich Johann Maldonatus, die Richtigkeit dieses Dogma in Zweifel zu ziehen, und demselben den Rang eines Glaubensartikels abzuspochen. Späterhin waren aber die Jesuiten, aus Haß gegen die Dominikaner, die eifrigsten Verehrer von der unbestechten Empfängniß der heil. Maria; denn auch in der Dogmatik ließen sie sich von ihrem, ihnen mit Recht und so bitter zum Vorwurf gemachten, Probabilismus leiten. Sie stellten nämlich das verderbliche Prinzip auf, so zu handeln, wie es eben der Zeit und den Umständen nach am zuträglichsten und vortheilhaftesten ist. Daher ihre Moral von jeher nichts getaugt hat.

### Dritte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der evangelisch-lutherischen Kirche.

#### §. 172.

Die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche.  
Das Concordienbuch.

Während sich die Anhänger Luther's und Melancthon's zu einer abgesonderten Kirche ausbildeten, erschienen unter ihnen dogmatische Schriften von verschiedener Bestimmung, die nach und nach, hauptsächlich durch den Beschluß des im Jahr 1550. zu Zerbst gehaltenen Conciliums, für die ganze neue Kirche ein symbolisches Ansehen erhalten haben.

Die beiden Katechismen Luthers sind die ältesten von diesen Schriften. Sie erschienen beyde im Jahr 1529; der erste

zuerst. Das sechste Hauptstück rührt nicht von Luther (es befindet sich erst in der spätern Ausgabe des Katechismus) sondern hat wahrscheinlich den ersten Superintendenten in Pommern, Knipzow, zum Verfasser. Die Augsburger Confession war die erste publicirte in der die evangelischen Reichsstände dem Kaiser und zu Augsburg (1530.) nicht sowohl Rechenschaft als über ihren Glauben gaben.

Die Confession wurde von Melancthon zugleich in teutscher und lateinischer Sprache abgefaßt, und in beyden Sprachen auch dem Kaiser übergeben. In der nachfolgenden Ausgabe der lateinischen Confession hat Melancthon mehrere, indessen laute und unbedeutende, Veränderungen gemacht. Bloß in Artikel machte er eine Veränderung die bedeutend wirkte nämlich darin die Lutherische Lehre, von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, so daß auch die Calvinisten ihre Vorstellung finden konnten. Nachdem die Augsburger Confession öffentlich verlesen worden war, so befahl Kaiser Maximilian seinen, mit von Augsburg gebrachten, Theologen, die Confession aufzulesen. An dieser Arbeit, die öffentlich vorgelesen wurde, und unter dem Namen Confutatio confessionis Augustanae bekannt ist, hatte Johann Faber, nachmals Bischoff von Wien, den meisten Theil. Gegen diese Confutatio schrieb nun Melancthon die Vertheidigung der Confession, in der er mehrere Punkte, die nur kurz und oberflächlich berührt werden in ein helleres Licht zu setzen suchte. Sie ist unter dem Titel der Apologie der Augsburger Confession bekannt, wurde von Melancthon lateinisch verfaßt, Justus Jonas aber teutsch übersetzt.

Beim Reichstag zu Augsburg, und auch bey nachherigen Verhandlungen, war so oft von einem allgemeinen Concilio gesprochen worden, und die evangelischen Reichsstände beschloßen, dasselbe auch zu beschicken,

und demselben diejenigen Lehrpunkte in einer besonderen Schrift vorzulegen, in welcher sie von dem bisherigen Lehrbegriff der katholischen Kirche abzugehen, in ihrem Gewissen genöthigt wären. Da es nun im Jahr 1536. den Anschein gewann, als wolle das Concil bald zu Stande kommen, so erhielt Luther den Auftrag, eine solche apologetische Schrift aufzusetzen. Er that es, und übergab die Schrift den evangelischen Reichsständen auf dem Convent zu Schmalkalden im Jahr 1536., wegen sie in der Geschichte den Namen der Schmalkaldischen Artikel erhalten haben. Von dieser Zeit an gab es für die Evangelischen keine Gelegenheit mehr, ihren Lehrbegriff in öffentlichen Schriften gegen ihre Gegner zu documentiren.

Nach Luther's Tode brachen aber im Schooße der lutherischen Kirche eine Menge Streitigkeiten aus, die sie zu zerren drohten. Es war daher schlechterdings unmöglich, allen möglichen Spaltungen einen festen Damm entgegenzusetzen. Eine neue Bekenntnisschrift schien am Ende das beste Mittel zu seyn, und sie kam auch zu Stande, und hat unter dem Namen der Concordienformel bleibende Celebrität erhalten. Sie ist aus dem Torgauischen Buch entstanden, welches seinen Namen von dem theologischen Convent hat, der im Jahr 1576. zu Torgau in Sachsen gehalten wurde. Auf diesem Convent wollte man eine dogmatische Vereinigungsformel entwerfen, und man legte dabey die sogenannte schwäbisch-sächsische Concordienformel zum Grunde, die im Jahr 1576. von einigen Theologen in dem württembergischen Stadt Maulbronn verbessert, und dann die Maulbronner Concordienformel genannt wurde.

Auf dem Torgauischen Convent strich man nun Einiges weg, und Anderes setzte man hinzu, und nach dieser Transformation hieß sie das torgauische Buch, mit dem, wie schon gesagt worden, eine neue Umbildung vorging. Im J. 1577. traten mit Genehmigung des Churfürsten August v. Sachsen die drey Theologen Andrea, Kanzler der Universität Tübingen, Chemnitz, Superintendent zu Braunschweig, mit

elnecker, Professor der Theologie zu Leipzig, in dem Kloster Bergen, bey Magdeburg, zusammen, um an dem organischen Buch einige Verbesserungen vorzunehmen, weil die Erinnerungen gegen dasselbe gemacht worden waren.

An dieser Arbeit nahmen denn auch Chyträus, Professor der Theologie zu Rostock, Musculus, Professor der Theologie zu Frankfurt a. d. O., und Kerner, ebenfalls Professor der Theologie zu Frankfurt Antheil. So kam im May 1577. eine neue Vereinigungs- oder Concordienformel zustande. Man nennt sie auch das Bergische Buch. Sie besteht aus zwey Theilen. Der erste Epitome genannt, enthält den Umriss der, zwischen den Theologen augsburgischer Confession streitigen Artikel: der zweyte Theil Solida declaratio genannt, stellt nun den, für recht erkannten, Lehrbegriff auf eine genaue und bestimmte Weise dar. Die Urschrift dieser Concordienformel ist in teutscher Sprache verfaßt. Die lateinische Übersetzung derselben ist von Lucas Osiander.

In den meisten evangelischen Ländern wurde diese Formel auch willig unterschrieben, in andern wurde sie aber verworfen. Dieß konnte indessen doch nicht hindern, daß in den übrigen Ländern die Concordienformel gesetzliche Auctorität erhielt. Der Churfürst von Sachsen ließ sie öffentlich als symbolische Schrift bekannt machen, und mit den übrigen symbolischen Büchern in Verbindung bringen. Dieß geschah durch die im Jahr 1580. veranstaltete Herausgabe des sogenannten Concordienbuchs, welches unter dem Titel erschien: Concordia, christlich wiederholte einmühige Bekenntniß nachgekommener Churfürsten, Fürsten und Stände augsburgischer Confession, (Dresden 1583.) In demselben ist also alles, was der evangelisch-lutherischen Kirche symbolisches Ansehen hat, in folgender Ordnung enthalten.

- 1) die drey allgemeinen Glaubensbekenntnisse, nämlich das sogenannte apostolische, das nicänisch-constantinopolitanische, und das sogenannte Athanasianische.

- 2) Die Augsburgerische Confession.
- 3) Die Apologie derselben.
- 4) Die Schmalkaldischen Artikel.
- 5) Der große und kleine Katechismus Luther's.
- 6) Die Concordienformel.

Von diesem Concordienbuch haben Baumgarten, Walch, Pfaff, Rechenberg, Weber und Littmann die besten Ausgaben geliefert.

Vgl. Planck's Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung des protestantischen Lehrbegriffs. Leipzig 1791 — 1800. 8.

### §. 173.

#### Lehrstreitigkeiten in der lutherischen Kirche.

Da Luther gegen den Gewissenszwang predigte, und die Kirche auf die Freyheit der religiösen Überzeugung von aller menschlichen Auctorität gründete, so konnte es unter seinen Anhängern nicht an dogmatischen Streitigkeiten fehlen; und sie haben auch wirklich in einem nur zu häufigen Maaß statt gefunden. Sie betrafen aber nicht das Hauptprincip der sich bildenden neuen Kirche, sondern nur einzelne Dogmen, oder wohl nur Lehrmeynungen. Die meisten dieser Streitigkeiten sind erst nach Luther's Tode, der am 18. Febr. des Jahr 1546. erfolgte, ausgebrochen.

Vgl. Berthold's Ausgabe von Reinhard's Reformation's Predigten, mit historischen Anmerkungen begleitet. 2. Thl. S. 40 — 91.

### §. 174.

#### Der Streit mit den Schwenkfeldianern.

Caspar Schwenkfeld, ein schlesischer Edelmann, glaubte die Abendmalslehre besser bestimmen zu können, als es Lu-

hier gethan hatte. Er theilte seine Erklärung der Einsetzungsworte Luthern selbst mit. Sie ist aus der Rede Jesu, Joh. 6, geschöpft, und war also beschaffen:

Mein Leib ist wahrhaftig im Brod eine Speise, und mein Blut ist wahrhaftig ein Wein oder Trank; d. h. durch leibliches Brod und Wein wird vorgebildet, daß mein Fleisch und Blut die Seele eben so nähre, als Brod und Wein den Leib nähren.

Diese Bestimmung schließt ganz offenbar die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal aus. Außerdem hatte Schwenkfeld auch noch von der menschlichen Natur Christi eine ganz eigene sonderbare Meynung. Er glaubte: Christus könne nach seiner menschlichen Natur keine Creatur seyn, ob er gleich von der Jungfrau Maria dieselbe angenommen habe, sondern Christus sey von Gott natürlich und selbstständig, nach dem Fleische und nach der menschlichen Natur, zum Sohne geboren worden. Wäre er nach seiner Menschlichkeit eine Creatur, so könne er als Mensch nicht angebetet werden. Die menschliche Natur Christi ist aber ebenfalls aus Gottes Wesen geflossen. Diese Meynung ist offenbar noch eine zu strenge Folgerung aus der übernatürlichen Empfängniß der Maria, und man hätte den Schwenkfeld nicht gleich geradezu zu einem Eutychianer machen sollen, welcher beyde Naturen Christi miteinander vermische.

### S. 175.

#### Die Antinomistischen Streitigkeiten.

Johann Agricola, Prediger zu Eisleben und hernach zu Frankfurt a. M. wurde durch Melancthon's Unterricht der Visitatoren, Wittenberg 1528. 4., der Urheber der sogenannten Antinomistischen Streitigkeit. Melancthon hatte darin behauptet, die Buße müsse aus dem Gesetz gelehrt werden. Diese Auffassung hielt Agricola nachtheilig für das Evangelium; er gab daher Theses heraus, worin er die ehe-

gegenge setzte Meynung aufstellte: die Basse muß durchs Evangelium gelehrt werden, denn aus dem Evangelium werden die Menschen solchermaßen belehrt und gerecht gemacht, daß die Predigt des Gesetzes, weder zum Anfang, noch zum Mittel, noch zum Ende der Rechtfertigung nöthig ist. Daher nannte man den Agricola und seine Anhänger *antirepui* Gesetzsfeinde.

### §. 176.

#### Der Adiaphoristische Streit.

Das Augsburger Interim setzte die Bestimmungen fest, nach welchen sich, nach dem Willen des Kaisers Carl V. die Lutheraner bis zur Haltung eines allgemeinen Concils richten sollten. Dieser kaiserliche Typus machte die Protestanten wenigstens wieder halb katholisch. In der Lehre von der Rechtfertigung, von der Kirche, von dem Abendmal, von der Eucharistie und den Verdiensten der Heiligen sind solche Modificationen angebracht, bey welchen nichts von dem Unterscheidenden der Lutherischen Darstellung dieser Dogmen sichtbar ist. Ferner sind ausdrücklich sieben Sacramente in Schutz genommen, und das Supremat des Papstes wird anerkannt. Alle alten Gebräuche und Festtage sollen wieder hergestellt werden; bloß der Genuß des Kelchs im Abendmal, und die Ehe der verehelichten Geistlichen wurden verstattet. Es war also kein Wunder, daß Kaiser Carl V. mit der Einführung dieses Interims, in vielen Ländern und Städten, Widerspruch fand.

Churfürst Moriz von Sachsen ließ sogleich seine Räte und Theologen darüber berathschlagen, und es kam endlich ein Beschluß des Landtags zu Leipzig zu Stande, welchen man das Leipziger Interim nennt. Der Churfürst war nämlich geneigt, das Augsburger Interim anzunehmen, und er gab daher den versammelten Theologen, unter welchen auch Melancthon war, zu verstehen, daß sie so viel als möglich nachgeben sollten.



Deswegen wurde denn nun beschlossen, was die alten Kirchenlehrer in den adiaphoris, d. h. in den Mitteldingen, die man ohne Verletzung göttlicher Schrift halten oder beobachten mag, behalten oder beobachtet haben, und was bey der katholischen Religionspartey noch im Gebrauch ist, hinfort auch gehalten und beobachtet werde. Nach diesem Princip wurden nun auch die, in dem Augsburger Interim enthaltenen, Lehrbestimmungen theils gebilligt, theils etwas anders vorgetragen, theils eingeschränkt und gemildert. In den Ceremonien wurde aber meistens beygetreten. Als man dieses Leipziger Interim publicirte, so erregte es sowohl in Sachsen, als auch außer Chursachsen große Bewegungen, und mit den Lutherischen Theologen nahmen nunmehr die Adiaphoristischen Streitigkeiten ihren Anfang. Die Gegner des Interims behaupteten mit Recht, daß darin unter die Adiaphora Dinge gerechnet werden, die, wegen ihrer Wichtigkeit, durchaus nicht indifferent seyn können.

§. 177.

Der Majorische Streit.

Georg Major, Professor zu Wittenberg, kam, wegen seiner Anhänglichkeit an seinen Lehrer Melancthon, bey den strengen Vertheidigern des lutherischen Lehrbegriffs in den Verdacht der Kegercy. Luther hatte bekanntlich die Verdienstlichkeit der guten Werke bey Gott schlechterdings verworfen; Melancthon aber dachte darin gemäßiger, und setzte in die Ausgabe seines dogmatischen Lehrbuchs vom Jahr 1535. den Satz hinein: daß die guten Werke zur Seligkeit nöthig wären; ob er gleich keineswegs läugnete, daß die Rechtfertigung allein durch den Glauben geschehe. Weder bey Luther selbst, noch bey andern Theologen fand dieser Satz Anstoß; sondern er wurde erst nachher angefochten, als er in das Leipziger Interim eingeflossen war. Da Melancthon an diesem Leipziger Interim einigen Antheil gehabt hatte, so wurde ihm nun dieser Satz als Verfälschung des evangelischen Lehr-

begriffs zur Last gelegt, und als er ihn im Sinne Melancthon's vertheidigte, so entstand dadurch der sogenannte Juristische Streit.

In diesem Streit zeichnete sich, als Gegner Major's, vorzüglich Ambrosius aus. Dieser hitzige und heftige Anhänger Luther's wurde in dem Bestreben, Ketzer zu machen, selbst ein Ketzer. Er widersprach der Behauptung von der Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit so sehr, daß er den auffallenden Gegensatz aufstellte: die guten Werke sind zur Seligkeit schädlich.

### §. 178.

#### Der Synergistische Streit.

Matthäus Flacius, ein Schüler und hernach College Melancthon's, aber vom Jahr 1549. der heftigste Gegner desselben, hat den Synergistischen Streit zwar nicht angefangen; aber er wurde doch bald eine Hauptperson in demselben. Dieser Streit betraf nämlich die Frage von den Wirkungen des Menschen mit Gott bey seiner Bekehrung und Besserung. Luther sprach mit Augustinus dem Menschen diese Synergie ab; Melancthon läugnete zwar die Unentbehrlichkeit des göttlichen Beystandes nicht, allein er lehrte doch auch: daß der Wille und die Kraft des Menschen bey seiner Besserung nicht ganz müßig seyn dürfen.

Nach Luther's Tod vertheidigte im Jahr 1555. Johann Pfeffinger in einer kleinen Schrift diese mildere Vorstellung, und damit nahm der Synergistische Streit seinen Anfang. Flacius setzte Pfeffinger'n und Melancthon die Lehre Luther's in ihrer ganzen Augustinischen Strenge entgegen, nach welcher der Mensch, in Rücksicht auf das Gute, ganz kraftlos ist. Ja Flacius hielt die Natur des Menschen für so verdorben, die ganze Substantialität desselben so vom Bösen durchdrungen, daß er die Erbsünde nicht für eine zufällige, accidentelle Erscheinung in dem

menschen ansah, sondern sie die Substanz des Menschen nannte, weil sie sein ganzes Wesen durchdringt, erfüllt, und ganz untrennlich von ihm ist. Seine Anhänger wurden *Flacianer*, so wie ihre Gegner *Synergisten* genannt.

## §. 179.

## Der Osiandrische Streit.

Andreas Osiander, zuerst Prediger in Nürnberg und dann Professor der Theologie und Prediger zu Königsberg, machte der gewöhnlichen Lehre der evangelischen Kirche von der Rechtfertigung den Vorwurf: daß sie eine gerichtliche Handlung (*actus forensis*) sey, durch welche der Mensch von der Strafe des Schwerdtes der Sünde von Gott losgesprochen wird; daß dieß nur der Begriff der Erlösung durch Christum sey; die Rechtfertigung sey eine physische Handlung, durch welche der Mensch gerecht gemacht werde. Rechtfertigen (*δικαιουν* im N. T.) heißt nämlich: aus einem Ungerechten einen Gerechten machen. Zwar müsse die Losprechung von den Sünden vorhergehen; aber dann erfolge erst die Rechtfertigung, wodurch der Mensch durch die wesentliche Gerechtigkeit Gottes als Christi gerecht wird; denn es gäbe nur Eine Gerechtigkeit, und dieß sey Gott selbst, und Christus nach seiner göttlichen Natur. Diese müssen in den Menschen übergehen, der gerechtfertigt wird und in demselben wohnen. Diese Streitigkeiten über den Unterschied der Ausdrücke für, gerecht erklären und gerecht machen, haben sich weiter verbreitet, und noch lange nach Osiander's Tod fortgedauert. Im Grunde war es nur bloß eine Zurückrufung des katholischen Dogma; denn beinahe halten die Katholischen die Rechtfertigung auch für eine physische Handlung, nämlich für eine Gerechtmachung des, der gerechtfertigt wird. Da nun zur Gerechtmachung, wie auch Osiander sie annahm, weit mehr erfordert wird, als zur Gerechterklärung, und da die Menschen, auch wenn sie nicht sündigten, für sich selbst doch nicht gerecht werden konnten, weil es nur Eine Gerechtigkeit gibt, welche allein

Gott und Christus nach seiner göttlichen Natur ist, so stellte Osiander auch den Satz auf: daß Christus in die Welt gekommen wäre, um sie gerecht zu machen, wenn auch die Menschen nicht gesündigt hätten.

### §. 180.

#### Der Stancarishe Streit.

Franziscus Stancarus, eine Zeitlang Osiander's College zu Königsberg, wurde in der Folge sein heftigster Gegner, und blieb es auch nachher, nachdem er Königsberg verlassen hatte. Er hatte aus der Osiandrischen Bestimmung der Rechtfertigungslehre vorzüglich den Satz aufgegriffen, daß Christus nach seiner göttlichen Natur die Menschen gerecht mache. Er stellte nun den entgegenstehenden Satz auf, daß Christus nach seiner menschlichen Natur die Menschen gerecht mache. Denn wäre Christus nach seiner göttlichen Natur unser Mittler, so hätte er ja den Mittler zwischen sich und den Menschen gemacht. Er wäre also zugleich der Mittler und der beleidigte Theil. Auch hätte Christus alles, was zum Mittleramt gehört, in seiner menschlichen Natur verrichtet. Er hat als Mensch das Gesetz erfüllt, und als Mensch sein Leben zum Lösegeld hingegeben. Diese Meynung hielten Stancarus' Gegner deswegen für nestorianisch, weil sie glaubten, daß es zu einer Trennung der beyden Naturen in Christo führen müsse, wenn man bloß der menschlichen Natur das Mittleramt zuschreibe.

### §. 181.

#### Die Cryptocalvinistischen Streitigkeiten.

Schon lange vor dem Erscheinen der Formula concordiae geriethen viele Lehrer der evangelischen Kirche in den gerechten Verdacht, daß sie in der Abendmalslehre heimlich dem calvinischen Lehrbegriff zugethan wären. Die darüber entstandenen Streitigkeiten nennt man gewöhnlich den Cryptocalvinistischen Streit. Hauptsächlich dadurch wurde die schwär

bisch-sächsische Concordienformel veranlaßt, aus der nach mehrere Verwandlungen, endlich die Formula concordiae entstanden ist. Die spätern Cryptocalvinistischen Streitigkeiten haben aber erst nach dieser Zeit angefangen, nämlich unter dem Churfürsten von Sachsen, Christian I., der im Jahr 1586. zur Regierung gelangte. Die Theologen, und andre in öffentlichen Ämtern stehende Personen, hatten sogar die Formula concordiae unterschreiben müssen; aber demungeachtet gab es noch eine Menge heimlicher Philippisten, wie man die strengen Anhänger Melancthon's und seines gemildertern, dem Calvinischen sich annähernden, Lehrbegriffs nannte.

In Chursachsen stand an ihrer Spitze der Kanzler des Churfürsten, Nicolaus Crell, der darüber unter der folgenden Regierung auf das Schaffot kam. Er hatte auch, jedoch mit Übereinstimmung seines Churfürsten, in der That die Absicht, in Chursachsen ganz unvermerkt den reformirten Lehrbegriff einzuführen, und er machte zur Verdrängung des Lutherischen zum Theil ganz öffentliche Anstalten. Dazu sollte auch eine neue Ausgabe der Lutherischen Bibelübersetzung ein Mittel seyn. Der Churfürst ließ sie auch auf seine Kosten durch drey, mit Crell gleichgestimmte, Theologen veranstalten. Sie ist unter dem Namen der Crellischen oder Cryptocalvinischen Bibel bekannt, geht aber nur, weil ihre Vollendung durch den Tod des Churfürsten gehemmt wurde, bis auf die Bücher der Chronik, und ist jetzt eine der kostbarsten Bücherseitenheiten in Europa, weil unter der folgenden Regierung die meisten Exemplare vernichtet wurden.

In den Bemerkungen zu dieser Bibel waren nun die Unterscheidungsdogmen der reformirten Kirche gegen die Lutheraner ohne alle Scheu, und sogar mit Heftigkeit, in Schutz genommen. Es geschah dieß nicht bloß in den zwey controversen Hauptdogmen, von dem Abendmal, der Prädestination und der göttlichen Providenz, sondern es wurde auch der Exorcismus in der Taufe und in der Lehre von der Person Christi,

die Ubiquität oder Allenthalbenheit der menschlichen Natur Christi verworfen. Nach dem Tode des Churfürsten wurde aber die schon stark gewordene Parthey mit Gewalt unterdrückt, und zur Sicherung des Lutheranismus im J. 1591. ein Landtag zu Torgau gehalten, worauf vier unverdächtige Theologen in den vier streitigen Artikeln, nämlich im Artikel vom Abendmal, von der Person Christi, der Taufe und der Prädestination und Providenz Gottes, den Unterschied des Glaubens zwischen der lutherischen und reformirten Kirche zusammenfaßten und klar darstellten. Der Landtag beschloß hierauf, daß eine allgemeine Kirchenvisitation im Churfürstenthum gehalten, und daß bey die vier erwähnten Artikel nicht bloß den Geistlichen, sondern allen in öffentlichen Ämtern stehenden Personen zur Unterschrift vorgelegt werden sollten. Dieß geschah; und deswegen haben diese, noch jetzt in Sachsen gültigen, vier Artikel den Namen der Visitationsartikel erhalten. So ward in Sachsen der Cryptocalvinismus ganz unterdrückt.

### S. 182.

#### Sunnius theologisches Tribunal.

Durch die Formula concordiae war der evangelische Lehrbegriff erst normirt worden, und diese diente nun zur ersten Basis, um zu prüfen, was Orthodorie oder Heterodorie sey. Indeß ist diese Eintrachtsformel nicht überall angenommen worden, und auch da, wo sie zu einem kirchlichen Gesetz erhoben worden ist, konnte sie die Eintracht oft nur äußerlich erzwingen, ohne sie innerlich herzustellen. Es dauerten also die Zwistigkeiten noch immer fort, ob sie gleich nie und da zu öffentlichen Ausbrüchen kamen. Um nun in der Kirche einen vollkommenen innern Frieden zu geben, ward ein dogmatisches Tribunal projectirt, welches aus einem Ausschuss von Theologen bestehen, und nicht nur ein permanentes evangelisches lutherisches Concil, sondern zugleich eine Pflanzschule für junge Religionslehrer werden sollte.

Nicolaus Hunnius, Professor der Theologie zu Witberg und zuletzt Superintendent zu Lübeck, wollte nämlich, wie er es nannte, Collegium pacificum errichten, durch welches die Religionsstreitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche untersucht, ausgeglichen und gestillt werden sollten. Er legte seinen Plan dem König Gustav Adolph von Schweden, und dem Churfürsten Johann Georg von Sachsen, in einem, im Jahr 1632. herausgegebenen, Bedenken vor. Er konnte ihn aber nicht zu Stande bringen, obgleich sein Unternehmen nachher von Herzog Ernst, dem Frommen, von dessen Hofe begünstigt wurde.

§. 183.

Die Syncretistischen Streitigkeiten.

Der Urheber der Syncretistischen Streitigkeiten war Georg Calixt, Professor der Theologie zu Helmstädt, weswegen dieselben auch oft die Calixtinischen Streitigkeiten heißen. Calixt war ein Mann, dessen Geist weit über sein Zeitalter emporragte, und der nur darin fehlte, daß er sein Zeitalter, welches sich zu seinen freyern theologischen Ansichten noch nicht erheben konnte, nicht schonend behandelte. Schon in seiner frühern Lebensperiode wurde er darüber, daß er die sogenannte Ubiquitätslehre, d. h. den Lehrsatz, daß auch die menschliche Natur Christi allgegenwärtig oder allenthalben sey, mit welchem Lehrsätze die strenge lutherische Dogmatik in Gemäßheit der formulæ concordiae die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal gegen die reformirten Theologen vornämlich zu erweisen suchten, verwarf; daß er behauptete: Gott wäre per accidens der Urheber der Sünde, d. h. in so fern, als er es geschehen läßt, daß Sünden begangen werden; ferner, daß er die Sache, von der historischen Seite betrachtend, der Tradition gewissermassen die Bibel an die Seite setzte, und noch über andere freye Äußerungen angegriffen und verfeßert. Als er aber dann dem Religionsgespräch beywohnte, welches der König Vladislaus IV. von Polen im Jahr 1645. in

der Erste Thron in Religionsmängeln zu setzen den heiligen und apostolischen Grundsätzen zu widerstehen, hatten sich so, daß es nicht nur Bedauern und durch einige Anstrengungen von den kirchlichen authorities die Abweisung des Syncretismus, d. h. des Vorwurfs, daß er gegen Religionsmängel gleichgültig denke, und alle Religionen untereinander vermische, nicht.

Daher kommt der Name der Syncretistischen Strömung, die zunächst ihren Anfang nahm, und noch lange nach Calixt's Tod fortgedauert haben. Der Name kommt her von *συνκρητισμός*, d. h. gezwungene Ansetzung und Verbindung der Einsicht bei eintrachtender Gefahr. Es wurde dieß Wort durch die Aretiker veranlaßt, die, ob sie gleich immer Streit untereinander hatten, doch gleich verrückt und angefeindet waren, wenn ein auswärtiger Feind sie anfiel. Dieß nannten die Griechen *συνκρητισμός*.

Der Syncretistische Streit ging nun von der Behauptung des Calixt's aus, daß alle christliche Gemeinden im Grunde des Glaubens miteinander einig wären, und der Vorwurf des Syncretismus oder der Religionsvermischung war eine Folge daraus. Dieser Behauptung war es ganz gemäß, daß Calixtus die Zahl der, zur Seligkeit nöthigen, Glaubensartikel sehr verminderte und keine kirchlichen Unterscheidungslehren darunter rechnete. Auch dieß wurde also Gegenstand des Streits; dann ferner, daß Calixt behauptete: nicht alles, was in der Bibel enthalten ist, sey geoffenbart, sondern nur das Wesentliche der Religion, und in den Text der Bibel könnten sich Fehler der Abschreiber eingeschlichen haben; daß er die Opfer des A. T. für keine Vorbilder hielt; daß er sagte: Christus könne nach seiner menschlichen Natur ein adoptirter Sohn Gottes genannt werden; daß er behauptete: der Leib des ersten Menschenpaares sey, seiner Natur nach, sterblich gewesen, und erst durch ein Geschenk Gottes unsterblich geworden; ferner: die Anzahl der Sacramente könne nicht bloß aus der heil. Schrift bestritten werden; daß er das Gebet für die



obten und die Anrufung der Heiligen nicht durchaus für berglauben und Götzendienst hielt; daß er den römischen Papst nicht für den Antichrist hielt, sondern ihm sogar unter gewissen Einschränkungen aber bischöfliche Macht einräumte; daß er im . L. keine evidenten und vollständigen Beweise für die Trinität, so wie keine Erscheinung des Sohnes Gottes finden wollte; und daß er über den Zustand des ersten Menschen, über den Sündenfall, die Erbsünde, über die natürlichen Kräfte des Menschen zum Guten, und über den Werth guter Werke, Pelagianische Gedanken äusserte.

Außerdem wurden dem Calixt die schon erwähnten, vor dem Ausbruche des Streits ihm aufgebürdeten, Irrlehren zum Vorwurf gemacht. Sein heftigster und berühmtester Gegner war Abraham Calovius, vorher zu Danzig, und zuletzt Professor der Theologie zu Wittenberg. Diese Streitigkeiten hatten, so schändliche Auftritte sich in ihnen auch in der Folge zeigten, doch offenbar das Gute, daß sie die Läuterung und Simplificirung des lutherischen Lehrbegriffs im Stillen vorbereiteten.

#### Vierte Abtheilung.

#### Geschichte des Lehrbegriffs in der reformirten Kirche.

##### §. 184.

#### Die symbolischen Bücher der reformirten Kirche.

Die reformirte Kirche besitzt keine symbolische Schrift, welche allenthalben Auctorität hätte; sondern die Reformirten haben bloß Particularsymbola, die nur für einzelne Länder oder Städte gemacht sind, und die nur in einzelnen Ländern symbolische Gültigkeit haben. Die vorzüglichsten sind: die *Conlatio helvetica*, 1536. zu Basel entworfen; der *Consensus tigurinus*, 1549. zu Zürich entworfen; der *Heidelberger Catechismus*, auf Befehl des Churfürsten Friedrich III. von der Pfalz 1563. herausgegeben. Die neun und dreyßig Artikel der

englischen Kirche von 1562.; die Confessio belgica, vom J. 1561. und das Glaubensbekenntniß der schottischen Kirche, welches im J. 1560. vom Parlament bekannt gemacht wurde.

### §. 185.

Erreißigkeiten in der reformirten Kirche.

Michael Servetus.

So sehr die reformirte Kirche im Einverständnis mit der lutherischen, gegen die Gewaltthätigkeiten, welche sich die Päpste erlaubten, eiferte: so hat sie doch, gleich in ihrer ersten Periode, ein Beispiel von Kegerhinrichtung gegeben.

Michael Servetus, ein Spanier, aus Aragonien, hatte schon früh sein Vaterland verlassen. Im Jahr 1553. reiste er durch Genf, wurde da auf Calvin's Anstiften verhaftet, und ihm wegen Ketzerey der Proceß gemacht, wovon die Folge war, daß er schon am 27. Oct. desselben Jahres getötet wurde.

Calvin hatte nämlich acht und dreißig Klagepunkte wider ihn eingereicht, worauf seine Verurtheilung gegründet wurde. Servetus verwarf in seinen drei Schriften *De trinitatis erroribus*, libri VII. 1551. *Dialogus de trinitate* 1552., und *Christianismi restitutio* 1555., (neueste Ausgabe Norib. 1791. 8.) die Lehre von drei Personen in der Gottheit; läugnete die ewige Zeugung des Sohnes Gott, und wollte Christum nur in so fern ewig genannt wissen, als er, wie alles andere, von Ewigkeit in dem Verstande Gott vorhanden war.

Dagegen stellte er einen eigenen Lehrbegriff auf, welcher von jenem des Paul von Samosata nicht sehr verschieden ist, und aus folgenden Ideen besteht: Christus wurde auf eine übernatürliche Art in der Maria erzeugt; es wurde ihm die Fülle der Gottheit ertheilt, wodurch er zwar nicht am Wesen, aber doch an Macht gleich wurde. Vorher war Christus nur

in so fern vorhanden, als sich in Gott das Bild des sogenannten Christus vorstellte, und wenn es im N. T. heißt: Christus sey von Gott ausgegangen oder gesandt worden, so heißt dieß bloß so viel, daß der ewige Begriff von Christo in Gott endlich zur Wirklichkeit gekommen sey. Die Fülle der Gottheit theilte sich Christo durchs Wort Gottes mit. Es ist aber dieses Wort Gottes nicht persönlich, sondern bloß eine Wirksamkeit in Gott, die schon vor der Erscheinung Christi zur Belebung der Menschheit, die Welt und die Menschen durchdrungen hat. Dieses Wort hat Gott von Ewigkeit her aus sich hervorgebracht, und deswegen kann man nun auch von Christo behaupten, daß er von Ewigkeit her aus dem Munde Gottes hervorgehe. Der Geist Gottes ist auch nichts Persönliches oder Substantielles, sondern bloß eine Wirksamkeit in Gott, welche die ganze Erde erfüllt, alles in sich faßt, und alles wirkt. Hat sie es äußerlich, so heißt sie ein Blasen, wirkt sie aber innerlich und heiligt den Geist des Menschen, so wird sie der heil. Geist genannt.

Daß dieser heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehe, beweist noch keine Persönlichkeit, sondern zeigt nur an, daß er eben so eine Wirksamkeit Gottes sey, wie es der Sohn ist, der von Gott unzertrennlich ist, weil er sich ihm von Ewigkeit her im Begriffe darstellt.

Dreyerley Verhältnisse nahm also Servetus demungeachtet in Gott an; aber er sah sie nicht für Personen oder Subjecte, sondern bloß für verschiedene Wirksamkeiten an. Nach ihm gibt es daher zwar keine Dreyeinigkeit dreier Personen, wohl aber, wie er sich ausdrückt, eine Offenbarung des göttlichen Wesens im Wort, und Mittheilung desselben im Geiste.

Nachdem Gott beschlossen hatte, die Welt zu schaffen, so sprach er: es werde Licht! und indem er das sprach, so that er etwas in sich selbst, indem er sich zum Schöpfer machte. Während er nun sprach, stellte er sich auch im Begriffe dar. Eben dieses nennt aber Moses in der Schöpfungsgeschichte.

אלהים — בן, und Johannes den λόγος, und eben dieser war Christus bey Gott, und Gott war der λόγος. Aus der Schöpfungsgeschichte Mosi sieht man auch, wie Gott bey dem Schöpfungsbacte zugleich auch Geist geworden sey, d. h. wie sich auch die Wirksamkeit der Gottheit, die man den Geist Gottes nennt, zum erstenmal geäußert hat. Es heißt nämlich, der אלהים ריח habe über dem Wasser geblasen. Es war dieß eine Wirkung Gottes, und zwar durchs Wort; denn eben durchs Aussprechen des Wortes bließ er. Doch zeigte er sich aber nicht als Geist, denn vorher war er noch nicht Geist, oder mit andern Worte: vorher hatte die Wirksamkeit, die man Geist Gottes nennt, noch nicht angefangen, so wie die andere Wirksamkeit Gottes, die man λόγος nennt, nicht erst mit dem Aussprechen des Schöpfungswortes zu unsern angefangen hat, ob sie gleich als Idee oder Begriff schon von Ewigkeit her in und bey Gott war.

## §. 186.

Die Arminianer oder Remonstranten. Die Gomaristen, Supralapsarier und Infralapsarier.

Die, dem zwinglischen Lehrbegriffe von Calvin und Beza aufgedrungene strenge, Prädestinationslehre fand selbst in der reformirten Kirche Gegner, und veranlaßte eine sehr heftige Streitigkeit, die sich mit einer Spaltung geendigt, und dem rechtgläubigen Theile derselben ein neues symbolisches Actenstück gegeben hat.

Jacob Arminius, zuerst Prediger zu Amsterdam, dann Professor der Theologie zu Leyden, hatte längst schon Zweifel gegen die calvinische Prädestinationslehre gehabt, die ihn endlich mit seinem Collegem Franciscus Gomarus in einen heftigen Streit verwickelten. Er stellte nämlich folgende gemilderte Begriffe von der Vorherbestimmung auf: "die Prädestinationslehre zur Seeligkeit ist ein Rathschluß des Wohlgefallens Gottes in Christo, nach welchem er von Ewigkeit her sich

beschlossen hat, die Gläubigen, denen er den Glauben zu ertheilen vorgesezt hat, zu rechtfertigen, und ihnen das ewige Leben zu ertheilen. Die Prädestination zur Verdammniß aber ein Rathschluß des Zorns oder des strengen Willens Gottes, nach welchem er von Ewigkeit her beschlossen hat, die Ungläubigen, welche durch ihre Schuld und aus einem gerechten Urtheile Gottes nicht gläubig wurden, zum ewigen Tode zu verdammen.

Diese mildere Erklärung fand auch bey vielen Beyfall; aber der größte Haufe hielt es doch mit Gomarus, der an dem strengen Lehrgebäude Calvin's hing, daher man auch die, welche darunter gehörten, Gomaristen zu nennen pflegte. Der Gegenstand des Streits gewann bald an Umfang, indem über die Verbindlichkeit der recipirten Normalschrift, nämlich der Belgischen Confession und des Heidelberger Katechismus zugleich gestritten, und von der Parthey des Arminius eine neue Durchsicht und Revision dieser beyden Schriften öffentlich gefordert wurde.

Arminius starb zwar im Jahr 1609.; aber die Uneinigkeit nahm doch nunmehr zu. Da aber die Anhänger des Arminius fürchten mußten, von ihren zahlreichen Gegnern unterdrückt zu werden, weil man sie willkührlicher Veränderungen in der Landesreligion und eines aufrührerischen Sinnes beschuldigte, so setzten sie im Jahr 1610. eine Vorstellung, auf Holländisch, Remonstrantie, an die Stände von Holland auf, worin sie sich gegen diese zwey Vorwürfe zu rechtfertigen suchten. Doch stellten sie darin auch die Differenz ihres Lehrbegriffs, von dem der Gomaristen, auf. Sie betraf fünf Punkte oder Artikel, nämlich:

1) Gott hat von Ewigkeit her beschlossen, die, welche an Christum glauben, und im Glauben und Gehorsam bis ans Ende beharren, zum ewigen Leben zu erwählen; die Ungläubigen und Unbußfertigen hingegen zu verwerfen und zu verdammen;

1) Nichts als Christus für alle Menschen gestorben; doch genießen nur die Gläubigen die Vortheile seines Todes.

2) Der Mensch kann sich der seligmachenden Gnade nicht von sich selbst, noch durch die Stärke seiner moralischen Freiheit verschaffen, sondern er bedarf dazu der Gnade Gottes durch Christus.

3) Diese Gnade ist die Ursache des Erlösungs, des Ausgangs aus der Fesselung des Geistes der Menschen, dergestalt, daß Niemand ohne diese einwirkende Gnade glauben, noch im Glauben beharren kann. Folglich müssen alle jenen Werke der Gnade Gottes in Christo sehr gefördert werden. Die Gnade Gottes ist aber doch nicht unüberwindlich.

4) Die Gläubigen haben durch die Gnade Gottes himmlische Kraft, um den Satan, die Sünde, die Welt, und ihre eigenen sinnlichen Begierden zu bekämpfen und zu überwinden.

Wegen dieser Vorstellungen der Anhänger des Arminius wurden sie seit dieser Zeit die Remonstranten genannt. Da die Dominiken aber zugleich der Remonstranz, als andere entgegensetzten, so wurden diese auch Contraremonstranten genannt. Sie behaupteten mit Calvin und Boga einen ganz unbedingten Rathschluß Gottes zur Seligkeit und Verdammniß der Menschen, und alle andern daraus fließenden Dinge; sie waren aber in diesem Punkt uneinig, ob der Rathschluß Gottes zur Seligkeit oder Verdammniß der Menschen über die Schöpfung und den Sündenfall hinauszugehen und Schöpfung und Sündenfall bloß als Mittel der Festhaltung des göttlichen Rathschlusses anzusehen sey; oder ob die Vorbestimmung des Menschen zur Seligkeit oder Verdammniß erst auf die Schöpfung und den Sündenfall erfolge. Darüber theilten sie in zwei Parteyen; die, welche jenes behaupteten, wurden Supralapsarii, und die, welche dieser Meinung zugethan waren, Infralapsarii genannt.

S. 187.

## Die Dordrechter Synode.

Im Kampfe gegen die Remonstranten vergaßen aber die Calvinisten ihre innern Zwistigkeiten, und um ihre weit schwächeren Gegner auf einmal zu Boden zu drücken, forderten sie von der Versammlung der Generalstaaten eine Synode, die auch, aufß J. 1618. nach Dordrecht ausgeschrieben ward. Auf derselben erschienen auch auswärtige Deputirte von reformirten Gemeinden in England, Schottland, der Pfalz, in Hessen, in der Schweiz, im Nassauischen und in Bremen. Auf diese Synode wurden nun die Remonstranten nicht etwa als mitrathende Mitglieder geladen, sondern sie wurden vorgesordert, um als Beklagte sich zu verantworten, und ihr Urtheil zu empfangen. Ihre mündliche Verttheidigung der fünf Artikel der Remonstranz wurde ihnen gar nicht gestattet, und als sich fast alle Aufsätze erneuert hatten, die man auf den alten Kirchenversammlungen unter den Byzantinern gesehen hat, so wurden die remonstrantischen Abgesandten ganz von der Synode abgewiesen. Endlich wurde die Versammlung geschlossen, nachdem die abgefaßten Beschlüsse am 6. May 1619. in der großen Kirche zu Dordrecht öffentlich abgelesen worden waren. Sie bezogen sich auf die fünf Artikel der Remonstranz und setzten fest:

1) weil alle Menschen in Adam gesündigt haben: so wüßte Gott nicht ungerecht handeln, wenn er das ganze Menschenschlecht verdamnte. Allein aus Liebe hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, auf daß alle die, welche an ihn glauben, selig werden. Der Glaube ist aber ein freyes Geschenk Gottes, und nicht, daß er von Gott einigen Menschen geschenkt wird, andern nicht, kommt von seinem ewigen Rathschluß her, nach welchem er die harten Herzen der Auserwählten erweicht, und zum Glauben lenkt; die Nichterwählten aber, aus einem gerechten Urtheil, ihrer Verderblichkeit überläßt. Christus ist der Mittler aller Auserwählten, und die Auserwählung ist eine bloße Wirkung des Wohlgefallens Gottes, und besteht darin, daß

Gott aus der großen Menge der Sünder einige Personen zu seinem Eigenthum annimmt. So ist auch die Verwerfung eine Wirkung des freyesten und gerechtesten Wohlgefallens Gottes, nach welcher er beschlossen hat, einige in dem gemeinen und verderbten Zustande zu lassen, in welchen sie sich durch ihre eigene Schuld gestürzt haben.

2) Die Wirksamkeit des Todes Jesu ist nur auf die Auserwählten einzuschränken, d. h. auf die, welche schon von jeher zur Seligkeit auserwählt sind.

3) Durch den Fall des ersten Menschenpaares ist das ganze Menschengeschlecht verdorben worden, weil sich die lasterhafte Natur fortpflanzte. Es sind zwar in dem Menschen, durch die Folge des Sündenfalls, nicht durchaus alle intellektuellen und moralischen Kräfte erstorben und verloren, aber die noch vorhanden sind doch, weder zu einer heilsamen Erkenntniß Gottes, noch zur Besserung hinlänglich.

4) Die, welche Gott von Ewigkeit her zur Seligkeit erwählt hat, beruft er auch in der Zeit hier kräftig, und schenkt ihnen Glauben und Besserung. Beides darf nämlich ihnen nicht selbst zugeschrieben werden, als wenn es durch Kraft ihres freyen Willens bewirkt worden wäre, sondern Gott schenkt ihnen die Gnade, die zur Erweckung des Glaubens, und zur Betreibung der Besserung zureichend ist.

5) Alle von Gott Berufenen werden von ihm in diesem Leben gänzlich von aller Herrschaft und Knechtschaft der Sünde befreit. Fehlen sie auch bisweilen aus natürlicher Schwachheit, oder haben grobe Fehler, so nimmt doch Gott wegen seines unverrücklichen Vorsatzes der Erwählung den heil. Geist nicht von ihnen. Todsünden läßt er sie aber gar nicht begehen. Er erneuert sie beständig zur Buße, so daß sie bis an ihr Lebensende in der Gnade bleiben. Diese Beschlüsse wurden in der That in den meisten reformirten Ländern angenommen, weswegen sie symbolisches Ansehen unter den Reformirten bis in unsere Zeiten erhalten haben.



## Der Universalismus hypothetice.

Doch hatte die Prädestinationslehre das Unglück, in ihrer Strenge nicht jedermann unter den Reformirten zu empfehlen; und es wurden sowohl öffentlich, als noch weit mehr im Stillen, wiederholte Versuche gemacht sie zu mildern. Dieß brachte auch den hypothetischen Universalismus zum Vorschein. Man versteht eben darunter die Lehre von der allgemeinen, aber doch bedingten, Gnade Gottes, wie sie von Cameron, einem gebornen Schottländer, und seinem Schüler Amyrald (gewöhnlich Amyraldus genannt) Professor der Theologie zu Saumur im siebenzehnten Jahrhundert vorgetragen worden ist, um der calvinischen Prädestinationslehre einen erträglichen Anstrich zu geben.

Folgende Sätze machen diesen hypothetischen Universalismus aus: Gott hat beschlossen, alle Menschen durch Christum selig zu machen, wenn sie alle an ihn glauben. Er hat einen zweyfachen Entschluß gefaßt, den bedingten allgemeinen, dessen eben gedacht ist, und den unbedingten besondern, vermöge dessen er nur denen, welche er auserwählt hat, den Glauben wirklich und in einem solchen Maße ertheilt, daß sie seiner Gnade nicht widerstehen können. Durch die allgemeine Berufung der Menschen zur Seligkeit, ist ihr natürliches Unvermögen zum Glauben gehoben; sie können glauben, wenn sie wollen, aber es ist nur ein physisches Vermögen; das moralische fehlt ihnen noch. Die besondere Berufung hingegen ertheilt auch dieses Vermögen und im Glauben selbst, jedoch nur den Auserwählten.

## Fünfte Abtheilung.

## Geschichte des Lehrbegriffs unter den Unitariern.

## §. 189.

## Von den Unitariern überhaupt.

Unter dem Namen der Unitarier begreift man alle sichgebenden und niederzulebenden Jahrhundert aufgestandenen, der des herrschenden Lehrbegriffs von der göttlichen Dreieinigkeit. Man nennt sie daher auch Antitrinitarier, gleich auch öfters noch in andern verwandten Punkten dem kirchlichen Eyslem abwichen. Die meisten derselben ein harte Schicksal. Ludwig Heßer, ein Schweizer, der zu Zürich Priester gewesen war, die Reformation annahm aber schon im Jahr 1525. zu den Wiedertäufern übertrat doch noch hernach zum Scheine wieder mit den Zwingli vereinigete, wurde wegen seines Buches gegen die Gottheit Christi, zugleich aber auch wegen wiederholten Ehebruchs zum Tode, im Jahr 1529. enthauptet. Johann Campar aus dem Herzogthum Jülich, nahm in seinem Buche: „Licht und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt, Illumination und Besserung“ nur eine Zweyeinigkeit an, indem den heil. Geist nicht für eine Person, sondern für das Wesen die Natur und Wirkungen des Vaters und Sohnes. Von dem Sohne behauptet er zwar die Persönlichkeit, lehrt doch, daß er einen Anfang des Seyns gehabt habe; den er gleich aus der Substanz seines Vaters gezeugt sey wie dem Erschaffenen, so sey er doch nicht von Ewigkeit, sondern in der Ewigkeit gezeugt. Er kam wegen dieser Behauptung zu Elee ins Gefängniß, und starb darin gegen das Jahr 1580. Glandius, aus Savoyen, verbreitete zwischen 1540. — 1550., hie und da in der Schweiz und in Schwaben Meynung, daß Christus nicht der ewige Sohn Gottes, sondern ein bloßer Mensch gewesen sey, und daß es nur eine Person in der Gottheit gäbe. Zu Augsburg kam er daher ins Gefängniß, und wurde endlich aus der Stadt verwiesen.

S. 190.

## Von den Socinianern insonderheit.

Hauptsächlich gingen aus Italien viele Antitrinitarier aus, und darunter sind Lätius und Faustus Socinus am berühmtesten geworden. Lätius Socinus wurde im Jahr 1525. zu Siena geboren, verließ aber schon im Jahr 1545. sein Vaterland, ging nach Deutschland, von da nach Polen, wo er endlich, im Jahr 1562., zu Zürich. Lange lebte er mit den Reformirten in kirchlicher Gemeinschaft; endlich offenbarte er aber seine abweichenden Vorstellungen in der Lehre von der Dreieinigkeit. Diese theilte er in geheimen Unterricht mit seinem Neffen, Faustus Socinus geboren zu Siena im J. 1539. mit. Eben dieser ist es, der mit Benutzung einiger, von Lätius Socinus hinterlassenen ungedruckten, Schriften das sogenannte Socinianische Lehrsystem erbaut hat. Er verließ im Jahr 1559. auch Italien, und begab sich, 1579., nach Polen, wo er unter den Unitariern Aufnahme fand, die in diesem Lande aus Einheimischen und Fremden, welche ihrer Religionsmeinungen wegen eine Zuflucht suchten, sich gesammelt hatten, und geraume Zeit unter dem Namen von Reformirten oder Lutheranern daselbst lebten, endlich aber mit ihren Lehrmeinungen dreist hervortraten, auf der Synode zu Seczenim 1556. durch den Petrus Gonesius, die Lehre von der Dreieinigkeit bestreiten ließen, und sich dann auf der Synode zu Pinczow 1563., und zu Petricow 1565. von der protestantischen Gemeinde förmlich trennten. Anfänglich hatten sie zwar dem Faustus Soczini die Aufnahme in ihre kirchliche Gesellschaft verweigert; aber endlich gewann er sich dieselbe, und vermochte sie sogar zur Annahme seines, in einigen Punkten von den übrigen abweichenden, Lehrbegriffs, weßwegen sie auch in der Folge nach ihm, Socinianer, genannt wurden. Der eigentliche Lehrbegriff besteht, nach Ziegler's Darstellung, aus folgenden Sätzen:

1) Was nicht in der Bibel gelehrt ist, gehört nicht zum

## Fünfte Abtheilung.

## Geschichte des Lehrbegriffs unter den Unitariern.

## §. 189.

## Von den Unitariern überhaupt.

Unter dem Namen der Unitarier begreift man alle, sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert aufgestandenen, Gegner des herrschenden Lehrbegriffs von der göttlichen Dreieinigkeit. Man nennt sie daher auch Antitrinitarier, obgleich auch öfters noch in andern verwandten Punkten dem kirchlichen System abwichen. Die meisten derselben ein hartes Schicksal. Ludwig Heger, ein Schweizer, Pfarrer zu Zürich Priester gewesen war, die Reformation annahm, aber schon im Jahr 1525. zu den Wiedertäufern übertrat, doch sich hernach zum Scheine wieder mit den Zwingliern vereinigte, wurde wegen seines Buches gegen die Gottheit Christi, zugleich aber auch wegen wiederholten Ehebruchs, im Jahr 1529. enthauptet. Johann Campanus aus dem Herzogthum Jülich, nahm in seinem Buche: „Ueber und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt, Klärung und Besserung“ nur eine Zweyeinigkeit an, indem er den heil. Geist nicht für eine Person, sondern für das Band der Natur und Wirkungen des Vaters und Sohnes hielt. Von dem Sohne behauptet er zwar die Persönlichkeit, lehrt doch, daß er einen Anfang des Seyns gehabt habe; denn er gleich aus der Substanz seines Vaters gezeugt sey, so sey er doch nicht von Ewigkeit, sondern in der Ewigkeit gezeugt. Er kam wegen dieser Behauptung zu Cleve ins Gefängniß, und starb darin gegen das Jahr 1530. Claudius, aus Savoyen, verbreitete zwischen 1540. — 1550., hie und da in der Schweiz und in Schwaben die Meinung, daß Christus nicht der ewige Sohn Gottes, sondern ein bloßer Mensch gewesen sey, und daß es nur eine Person in der Gottheit gäbe. Zu Augsburg kam er dorthin ins Gefängniß, und wurde endlich aus der Stadt verbannt.

2) Nichts ist Erlösung für alle Menschen gegeben; i  
genießen nur die Gläubigen die Botschaft vom Leben.

3) Der Mensch kann sich den schwächsten Glauben u  
von sich selbst, noch durch die Stärke seiner moralischen Si  
heit verschaffen, sondern er bedarf dazu der Gnade Ge  
durch Christus.

4) Diese Gnade ist die Ursache des Erlösungs, des E  
gangs mit der Bekehrung des Herzens der Menschen, dergest  
daß Niemand ohne diese einwirkende Gnade glücken, noch  
Glauben behalten kann. Folglich müssen alle guten Werke  
Gnade Gottes im Christen sein gesteuerter werden. i  
Gnade Gottes ist aber doch nicht unbedinglich.

5) Die Gläubigen haben durch die Gnade Gottes himl  
sche Kraft, um den Satan, die Sünde, die Welt, und i  
eigenen fleischlichen Begierden zu bekämpfen und zu überwinden.

Wegen dieser Vorstellungen der Anhänger des Arminius  
wurden sie seit dieser Zeit die Remonstranten genannt.  
Da die Gomaristen aber sogleich der Remonstranz;  
andere entgegensetzten, so wurden diese auch Contraremo  
stranten genannt. Sie behaupteten mit Calvin und B  
zu einem ganz unbedingten Rathschlusse Gottes zur Selig  
und Verdammnis der Menschen, und alle andern darauf ge  
setzten Dinge; sie waren aber in diesem Punkte uneinig, ob  
Rathschlusse Gottes zur Befreiung oder Verdammnis der M  
schen über die Schöpfung und den Sündenfall hinauszugehen  
und Schöpfung und Sündenfall flos als Mittel der Befrei  
hung des göttlichen Rathschlusses anzusehen sey; oder ob  
Vorbestimmung des Menschen zur Seligkeit oder Verdan  
nis erst auf die Schöpfung und den Sündenfall erfolge.  
Daher theilten sie in zwei Parteien; die, welche jenes  
haupteten, wurden Supralapsarii, und die, welche dieser An  
sicht angethan waren, Infralapsarii genannt.

## §. 187.

## Die Dordrechter Synode.

Im Kampfe gegen die Remonstranten vergassen aber die Calvinisten ihre innern Zwistigkeiten, und um ihre weit schwächeren Gegner auf einmal zu Boden zu drücken, forderten sie von der Versammlung der Generalstaaten eine Synode, die auch, aufs J. 1618. nach Dordrecht ausgeschrieben ward. Auf derselben erschienen auch auswärtige Deputirte von reformirten Gemeinden in England, Schottland, der Pfalz, in Hessen, in der Schweiz, im Nassauischen und in Bremen. Auf diese Synode wurden nun die Remonstranten nicht etwa als mitarbeitende Mitglieder geladen, sondern sie wurden vorgefordert, um als Angeklagte sich zu verantworten, und ihr Urtheil zu empfangen. Die mündliche Vertheidigung der fünf Artikel der Remonstranz wurde ihnen gar nicht gestattet, und als sich fast alle Anführer erneuert hatten, die man auf den alten Kirchenversammlungen unter den Byzantinern gesehen hat, so wurden die remonstrantischen Abgesandten ganz von der Synode abgewiesen. Am 28. October wurde die Versammlung geschlossen, nachdem die abgefaßten Beschlüsse am 6. May 1619. in der großen Kirche zu Dordrecht öffentlich abgelesen worden waren. Sie bezogen sich auf die fünf Artikel der Remonstranz und setzten fest:

1) weil alle Menschen in Adam gesündigt haben: so würde Gott nicht ungerecht handeln, wenn er das ganze Menschen-Geschlecht verdamnte. Allein aus Liebe hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, auf daß alle die, welche an ihn glauben, selig werden. Der Glaube ist aber ein freyes Geschenk Gottes, und er wird von Gott einigen Menschen geschenkt, andern nicht, kommt von seinem ewigen Rathschluß her, nach welchem er die harten Herzen der Auserwählten erweicht, und zum Glauben lenkt; die Nichterwählten aber, aus einem gerechten Urtheil, ihrer Verderblichkeit überläßt. Christus ist der Mittler aller Auserwählten, und die Auserwählung ist eine bloße Wirkung des Wohlgefallens Gottes, und besteht darin, daß

Gott aus der großen Menge der Sünder einige Personen zu seinem Eigenthum annimmt. So ist auch die Verwerfung eine Wirkung des freyesten und gerechtesten Wohlgefallens Gottes, nach welcher er beschlossen hat, einige in dem gemeinen und verderbten Zustande zu lassen, in welchen sie sich durch ihre eigene Schuld gestürzt haben.

2) Die Wirksamkeit des Todes Jesu ist nur auf die Auserwählten einzuschränken, d. h. auf die, welche schon von jeher zur Seligkeit auserwählt sind.

3) Durch den Fall des ersten Menschenpaares ist das ganze Menschengeschlecht verdorben worden, weil sich die lastende Peste Natur fortpflanzte. Es sind zwar in dem Menschen, durch die Folge des Sündenfalls, nicht durchaus alle intellektuellen und moralischen Kräfte erstorben und verloren, aber die noch vorhanden sind doch, weder zu einer heilsamen Kenntniß Gottes, noch zur Besserung hinlänglich.

4) Die, welche Gott von Ewigkeit her zur Seligkeit erwählt hat, beruft er auch in der Zeit hier kräftig, und schenkt ihnen Glauben und Besserung. Beides darf nämlich ihnen nicht selbst zugeschrieben werden, als wenn es durch Kraft ihres freyen Willens bewirkt worden wäre, sondern Gott schenkt ihnen die Gnade, die zur Erweckung des Glaubens, und zur Betreibung der Besserung zureichend ist.

5) Alle von Gott Berufenen werden von ihm in diesem Leben gänzlich von aller Herrschaft und Knechtschaft der Sünde befreit. Fehlen sie auch bisweilen aus natürlicher Schwachheit, oder begangen grobe Fehler, so nimmt doch Gott wegen seines unverrücklichen Vorsatzes der Erwählung den heil. Geist nicht von ihnen. Todsünden läßt er sie aber gar nicht begehen. Er erneuert sie beständig zur Buße, so daß sie bis an ihr Lebensende in der Gnade bleiben. Diese Beschlüsse wurden in der Folge in den meisten reformirten Ländern angenommen, weswegen sie symbolisches Ansehen unter den Reformirten bis auf unsere Zeiten erhalten haben.

## §. 188.

## Der Universalismus hypothetionis.

Doch hatte die Prädestinationslehre das Unglück, sich in ihrer Strenge nicht jedermann unter den Reformirten zu empfehlen; und es wurden sowohl öffentlich, als noch weit mehr im Stillen, wiederholte Versuche gemacht sie zu mildern. Dieß brachte auch den hypothetischen Universalismus zum Vorschein. Man versteht eben darunter die Lehre von der allgemeinen, aber doch bedingten, Gnade Gottes, wie sie von Cameron, einem gebornen Schottländer, und seinem Schüler Amyrant (gewöhnlich Amyraldus genannt) Professor der Theologie zu Saumur im siebenzehnten Jahrhundert vorgetragen worden ist, um der calvinischen Prädestinationslehre einen erträglichen Anstrich zu geben.

Folgende Sätze machen diesen hypothetischen Universalismus aus: Gott hat beschlossen, alle Menschen durch Christum selig zu machen, wenn sie alle an ihn glauben. Dieser hat einen zweifachen Entschluß gefaßt, den bedingten allgemeinen, dessen eben gedacht ist, und den unbedingten besondern, vermöge dessen er nur denen, welche er auserwählt hat, den Glauben wirklich und in einem solchen Maße ertheilt, daß sie seiner Gnade nicht widerstehen können. Durch die allgemeine Berufung der Menschen zur Seligkeit, wird ihr natürliches Unvermögen zum Glauben gehoben; sie können glauben, wenn sie wollen, aber es ist nur ein physisches Vermögen; das moralische fehlt ihnen noch. Die besondere Berufung hingegen ertheilt auch dieses Vermögen und den Glauben selbst, jedoch nur den Auserwählten.



## Fünfte Abtheilung.

## Geschichte des Lehrbegriffs unter den Unitariern.

## S. 189.

## Von den Unitariern überhaupt.

Unter dem Namen der Unitarier begreift man alle, in sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert aufgestandenen, Gegner des herrschenden Lehrbegriffs von der göttlichen Dreieinigkeit. Man nennt sie daher auch Antitrinitarier, ob sie gleich auch öfters noch in andern verwandten Punkten vom kirchlichen System abweichen. Die meisten derselben hatten ein hartes Schicksal. Ludwig Mezer, ein Schweizer, welcher zu Zürich Priester gewesen war, die Reformation annahm, aber schon im Jahr 1525. zu den Wiedertäufern übertrat, jedoch sich hernach zum Scheine wieder mit den Zwinglianismus vereinigte, wurde wegen seines Buches gegen die Gottheit Christi, zugleich aber auch wegen wiederholten Ehebruchs, im Jahr 1529. enthauptet. Johann Campanus, aus dem Herzogthum Jülich, nahm in seinem Buche: „Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt, Restauration und Besserung“ nur eine Zweieinigkeit an, indem er den heil. Geist nicht für eine Person, sondern für das Wesen, die Natur und Wirkungen des Vaters und Sohnes hielt. Von dem Sohne behauptet er zwar die Persönlichkeit, lehrte jedoch, daß er einen Anfang des Seyns gehabt habe; denn er sey gleich aus der Substanz seines Vaters gezeugt sey vor allem Erschaffenen, so sey er doch nicht von Ewigkeit, sondern in der Ewigkeit gezeugt. Er kam wegen dieser Behauptung zu Cleve ins Gefängniß, und starb darin gegen das Jahr 1580. Gladius, aus Savoyen, verbreitete zwischen 1534 — 1550., hie und da in der Schweiz und in Schwaben seine Meynung, daß Christus nicht der ewige Sohn Gottes, sondern ein bloßer Mensch gewesen sey, und daß es nur Eine Person in der Gottheit gäbe. Zu Augsburg kam er darüber ins Gefängniß, und wurde endlich aus der Stadt verwiesen.

§. 190.

Von den Socinianern insonderheit.

Hauptsächlich gingen aus Italien viele Antitrinitarier aus, und darunter sind Lätius und Faustus Socinus am berühmtesten geworden. Lätius Socinus wurde im Jahr 1525. zu Siena geboren, verließ aber schon im Jahr 1545. das Vaterland, ging nach Deutschland, von da nach Polen, und aber endlich, im Jahr 1562., zu Zürich. Lange lebte er mit den Reformirten in kirchlicher Gemeinschaft; endlich offenbarte er aber seine abweichenden Vorstellungen in der Lehre von der Dreieinigkeit. Diese theilte er in geheimen Unterricht mit seinem Neffen, Faustus Socinus geboren zu Siena im Jahr 1539. mit. Eben dieser ist es, der mit Benützung einiger, von Lätius Socinus hinterlassenen ungedruckten, Schriften das sogenannte Socinianische Lehrsystem erbaut hat. Er verließ im Jahr 1559. auch Italien, und begab sich, 1579., nach Polen, wo er unter den Unitariern Aufnahme fand, die in diesem Lande aus Einheimischen und Fremden, welche ihrer Religionsmeinungen wegen eine Zuflucht suchten, sich gesammelt hatten, und geraume Zeit unter dem Namen von Reformirten oder Lutheranern daselbst lebten, endlich aber mit ihren Lehrmeinungen dreist hervortraten, auf der Synode zu Seczenim 1556. und den Petrus Gonesius, die Lehre von der Dreieinigkeit bestreiten ließen, und sich dann auf der Synode zu Binczow 1563., und zu Petricow 1565. von der protestantischen Gemeinde förmlich trennten. Anfänglich hatten sie zwar dem Faustus Soczini die Aufnahme in ihre kirchliche Gesellschaft verweigert; aber endlich gewann er sich dieselbe, und vermochte sie sogar zur Annahme seines, in einigen Punkten von den übrigen abweichenden, Lehrbegriffs, wesswegen sie auch in der Folge nach ihm, Socinianer, genannt wurden. Der eigentliche Lehrbegriff besteht, nach Ziegler's Darstellung, aus folgenden Sätzen:

1) Was nicht in der Bibel gelehrt ist, gehört nicht zum

christlichen Lehrbegriff; und von den Aussprüchen der A. darf man nicht im Mindesten abweichen, denn sie enthalten mittelbare göttliche Offenbarungen. Doch haben die Aussprüche des N. L. einen größern Werth, als die des A. L.

2) Gott ist ein Wesen, welches die höchste Herrschaft sich selbst hat; doch kann er sie auch einem Andern, wenn will, mittheilen.

3) Deswegen wurde Jesus, der auf eine wunderbare Weise durch die Kraft des göttlichen Geistes erzeugt worden, und in so fern kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein licher Mensch (*homo divinus*) war, nach seiner Himmelfahrt wegen seines Gehorsams, seines Todes und seiner Auferstehung zur göttlichen Herrschaft über die Welt erhoben. Er war schon früher, nachdem er als Mensch geboren worden, und ehe er noch das, ihm von Gott aufgetragene, Amt Erden zu verwalten angefangen hatte, nach Gottes Rathwirkung in den Himmel aufgefahen, und hat sich in dem oben eine Zeitlang aufgehalten, um unmittelbar von Gott dasjenige zu hören und zu sehen, was er bald in Gottes Namen der irdischen Welt verkünden sollte. Seit seiner Himmelfahrt, oder seit seiner zweiten Himmelfahrt ist nun also Jesus zur Herrschaft über die Menschenwelt erhoben, und zur ersten Majestät, worüber nichts Höheres gedacht werden kann, als die Majestät Gottes selbst, gelangt.

Diese höchste Herrschaft war Jesu deswegen nöthig, das eigentliche Volk Gottes, die Frommen und Gerechten beschützen, und zur ewigen Seeligkeit zu führen. Seine Herrschaft erstreckt sich aber zugleich über die Engel, und über ganze Universum. Jesus muß daher eben so göttlich werden, als Gott selbst. Sohn Gottes heißt er in Beziehung auf seine wunderbare physische Entstehung und seine Würde; denn er ist der König des Volks Gottes im eignen und höchsten Sinn, worin ihm Niemand gleich kommen kann, denn sein Reich ist ein absolutes Reich, und seine Macht

solte Macht, weil sie sich auch über den Geist und Willen der Menschen erstreckt. Dagegen waren die israelitischen Könige nur uneigentliche Gesalbte, und mit Recht wird daher Jesus in der Bibel nicht bloß Sohn Gottes genannt, wie die israelitischen Könige auch heißen, sondern der eingeborne Sohn Gottes. Eben so heißt er, wegen der, ihm ertheilten, Majestät und Herrschaft über die Welt mit Recht im N. T. Gott; denn nach dem hebräischen Sprachgebrauche werden alle Mächtige und Gewalthabende Götter genannt. Deswegen braucht er also, als Gott, nicht aus der Substanz des Vaters gezeugt zu seyn, wovon die Bibel nichts sagt, und was ihr gar nicht einmal gemäß ist, da Jesus erst durch die Auferstehung zum Sohne Gottes erklärt worden ist. Röm. 1, 1. ff.

4) Der heil. Geist ist eine Kraft und Wirksamkeit Gottes, die eine gewisse Heiligkeit mit sich bringt. Wenn ihm gleich in der heil. Schrift auch Eigenschaften beygelegt werden, und zwar solche, die Gott allein zukommen, so ist es doch in der Bibel gewöhnlich, sich von Dingen, die keine Personen sind, so auszudrücken, als wenn sie Personen wären, oder die Dinge zu personificiren. Ist ist aber unter dem heil. Geist, wenn er in der Bibel genannt wird, Gott selbst zu verstehen.

5) Die Lehre von drey Personen in dem Einigen Wesen Gottes ist ein offener Widerspruch, weil zugleich behauptet wird, daß Gott nur Einer, und daß er nicht Einer sey. Es giebt nur Eine Substanz oder Essenz, der Zahl nach, in Gott statt, und in so fern sie mit Vernunft existirt, ist sie einerley mit Person; daher ist auch der Zahl nach nur Eine Person in Gott, und wenn es mehrere Personen in Gott gäbe, so müßte es auch mehrere Substanzen in ihm geben.

6) Die Versöhnung, welche durch Jesum gestiftet worden ist, ist erst nach seinem Erdenleben im Himmel geschehen, als er sich für die Menschen der Gottheit darstellte. Denn erst durch seinen Tod auf Erden hat er das Recht erhalten, das Versöhnungssamt im Himmel zu verwalten. Diese Expiation dauert

auch jetzt noch im Himmel fort, und durch sie werden wir von den positiven Strafen der Sünde befreit. Dieß geschieht durch eine freye und gnädige Erlassung der Strafen unsrer Sünden von Gott; aber keineswegs als Folge einer, von Jesu geleisteten, Genugthuung, die ein Widerspruch ist, weil Personalstrafen nicht auf Andere übertragen werden können.

7) Die Verdorbenheit der menschlichen Natur, oder der in ihr liegende Hang zur Sünde (*peccati habitus*) steht in keinem Zusammenhang mit dem Fall des ersten Menschenpaars, sondern er kommt von dem Mißbrauch des freyen Willens her. Es findet also auch keine Zurechnung der Sünde Adams statt; indeß hatte sie doch die physische Folge, daß alle Nachkommen Adams absolut nothwendig dem Tode unterworfen sind. Dem obgleich Adam auch vor seinem Fall sterblicher Natur gewesen war: so war er doch dem Tode nicht absolut nothwendig unterworfen. Die göttliche Gnade hätte ihn und seine Nachkommen, auf immer, vor dem Tod bewahren können, wenn er nicht durch den Fall physisch nothwendig geworden wäre.

8) Das Ebenbild Gottes bestand in der Herrschaft über die Erde und ihre Geschöpfe, welche keineswegs durch den Fall Adams verloren gegangen ist.

9) Der Mensch kann sich zwar aus bloßer Liebe zur Tugend, und aus eigener Kraft seines freyen Willens bessern, aber seine Besserung gelingt doch erst vollkommen unter dem wirksamen Einfluß und Beystand der Gnade Gottes, dem Wirkungen indessen der Mensch auch widerstehen kann.

10) Taufe und Abendmal sind keine Sacramente, sondern bloß bedeutungsvolle Gebräuche. Die Taufe, die indessen bei Kindern christlicher Eltern gar nicht nothwendig ist, ist eine feyerliche Aufnahme in die Gesellschaft Christi, und bildet die Vergebung der Sünden ab. Das Abendmal ist eine Handlung, welche der Erwähnung und Verkündigung des Todes Jesu gewidmet ist, und das Mittel dazu sind Brod und Wein, die den, für uns aufgeopferten, Leib, und sein, für uns ver-

seines, Blut abbilden und figürlich darstellen. Es wird da-  
r im Abendmal außer dem Brod und Wein nichts anders,  
der auf eine körperliche noch geistige Weise, Christi Fleisch  
und Blut, weder mit dem Munde, noch mit dem Geiste von  
Jemandem, habe er den ächten Glauben, oder habe er ihn  
nicht, genossen; bloß Brod und Wein wird genossen, wodurch  
man zur Hoffnung des ewigen Lebens genährt und unterhalten  
wird.

Auf diesen Hauptsätzen beruht der ursprüngliche Socinianismus, der bald auch in einer öffentlichen Bekenntnißschrift  
in Welt vorgelegt ward. Es hatten nämlich die Unitarier  
in Polen, schon im Jahr 1574., durch Georg Schumann,  
dem Prediger ihrer Parthey zu Rakau, wo sie eine Buch-  
druckerey angelegt hatten, einen Katechismus herausgeben las-  
sen. Dieser Katechismus wurde aber nachgehends einer Ver-  
besserung bedürftig erachtet, besonders deswegen, weil darin  
die Nothwendigkeit der Taufe behauptet ward. Es wurde da-  
her dem Faustus Socinus, und einem Prediger zu Rakau,  
eine Überarbeitung desselben aufgetragen. Allein im J.  
1604. starb Socinus, und im folgenden Jahr auch der Pre-  
diger. Dieses Revisionswerk wurde nun dem Hieronymus  
Roscorovius, einem polnischen Edelmann, und dem Ba-  
entin Smalz, einem Socinianischen Prediger zu Rakau,  
übertragen. Beyde unterzogen sich auch der Arbeit; aber mit  
kleiner Freyheit, indem sie Socin's kleine Schrift: *Chri-  
stianae religionis breuissima institutio*, zum Grunde legten,  
voraus Smalz, im Jahr 1605., einen Katechismus in pol-  
nischer Sprache herausgab, der im Jahr 1609. von Rosco-  
rovius übersezt, auch in lateinischer Sprache, und 1608 u.  
612., von Smalz übersezt, auch in teutscher Sprache er-  
schienen ist, und wegen des Druckorts Rakau, gewöhnlich  
der Rakauische Katechismus (*Catechismus racouiensis*)  
genannt wird. Darin ist Socin's Lehrbegriff treu darge-  
stellt; aber in den folgenden Ausgaben hat der Katechismus  
noch und noch beträchtliche Veränderungen erlitten, welche sich

alle in der letzten von Soczini selbst besorgten Ausgabe vom J. 1684. beyammen befinden. Eine andere symbolische Schrift der Socinianer ist die im J. 1642. von ihm herausgegebene Schrift: *Confessio fidei christianae*, welche von Jonas Schlichting verfaßt ist, und eine Erklärung der apostolischen Symbole nach Socinianischen Grundsätzen enthält.

Cf. F. Bock, *historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum*. Regiomont. 1774—76. 2. B. 8.

Ziegler's Abhandlung: Darstellung des Socinianischen Lehrbegriffs nach seiner ersten ursprünglichen Gestalt, in Heftes Magazin für Religionsphilosophie. 4. B. St. 2. S. 201. ff.

Bengel's Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des Socinianischen Lehrbegriffs, in Süßkind's Magazin für Dogmatik und Moral. St. 14. S. 133. ff.; St. 15. S. 104. ff.

Kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs der Unitarier in Siebenbürgen v. J. G. Rosenmüller, in Stäublin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengeschichte.

Hartmann's Geschichte des Lehrbegriffs der Socinianer in seinen Beyträgen zur christlichen Kirchen- und Reformationsgeschichte. Thl. 1.

Ch. Fried. Ilgen, *vita Laelii Socini*. Lipsia 1814. 8.

## Zweyter Abschnitt. Geschichte der Dogmatik.

S. 191.

Geschichte der Dogmatik in der katholischen Kirche.

In der römisch-katholischen Kirche erhielt der dogmatische Vortrag durch die Reformation keine Änderung; sondern es wurde die scholastische Methode beybehalten, und man suchte

aufrecht zu erhalten. Zwar suchte man sie von dem sophistischen und barbarischen Wust der Scholastiker eines Theils befreien, und man sprach selbst öffentlich von der nothwendigen Verbesserung der hergebrachten Schultheologie, was vornämlich der spanische Theolog Ludwig von Carvajal, in seinem *theologi, sententiarum liber singularis carum seu re-litulae theologiae et a sophistica et barbariae repurgatae specimen*, Col. 1545. 8. gethan hat. Allein dem Wesen nach war es doch die alte scholastische Theologie, die man lehrte.

Melchior Canus, oder vielmehr Cano, zuerst Lehrer der Theologie zu Salamanca, und zuletzt Provinzial des Dominicanerordens in Castilien, lieferte in seinen *Locis theologicis*, Salam. 1562. Fol. Editio nouissima Viennae 1764. 4. eine theologische Propädeutik, oder vielmehr Topik, indem er die Quellen aufzudecken sucht, aus welchen die theologischen Lehrsätze geschöpft werden müssen. Er nennt, ganz den Grundsätzen seiner Kirche getreu, die heil. Schrift, die Tradition, die Kirchenväter, die Scholastiker, und die Entscheidungen der Päpste. Canus sprach zwar auch von Verbesserung der dogmatischen Methode, und war dem Barbarismus und Scholasticismus von Herzen gram; allein auf das Ganze hatte dieß nicht den geringsten Einfluß, und man fuhr noch immer fort, über Lombardus Sentenzen, oder Thomas Summar zu commentiren. Unter allen dogmatischen Werken haben aber das größte Ansehen erlangt, des Jesuiten und nachmaligen Cardinals Roberti Bellarmini *disputatio de controuersiis christianae fidei*. Ingolstadii 1789 — 1792. 3. Vol. Fol. Editio nouissima Mediolani 1721. 4. Vol. Fol. Sie haben auch, wegen der streng darin herrschenden Consequenz noch heut zu Tage unter allen dogmatisch-polemischen Werken der Katholiken den größten Werth.



## Geschichte des Lehrbegriffs unter den Unitariern.

## S. 189.

## Von den Unitariern überhaupt.

Unter dem Namen der Unitarier begreift man alle, im sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert angetroffenen, Gegner des herrschenden Lehrbegriffs von der göttlichen Dreieinigkeit. Man nennt sie daher auch Antitrinitarier, ob sie gleich auch öfters noch in andern verwandten Punkten von dem kirchlichen System abwichen. Die meisten derselben auf ein hartes Schicksal. Ludwig Heger, ein Schweizer, welcher zu Zürich Priester gewesen war, die Reformation annahm, aber schon im Jahr 1525 zu den Wiedertäufern übertrat, jedoch sich hernach zum Scheine wieder mit den Zwinglianismus vereinigte, wurde wegen seines Buches gegen die Gottheit Christi, zugleich aber auch wegen wiederholten Ehebruchs, zu Esmirna, im Jahr 1529, enthauptet. Johann Campanus, aus dem Herzogthum Julich, nahm in seinem Buche: „Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt, Restauration und Besserung“ nur eine Zweieinigkeit an, indem er den heil. Geist nicht für eine Person, sondern für das Wesen, die Natur und Wirkungen des Vaters und Sohnes hielt. Von dem Sohne behauptet er zwar die Persönlichkeit, lehrt jedoch, daß er einen Anfang des Seyns gehabt habe; denn ob er gleich aus der Substanz seines Vaters gezeugt sey vor allem Erschaffenen, so sey er doch nicht von Ewigkeit, sondern in der Ewigkeit gezeugt. Er kam wegen dieser Behauptung zu Cleve ins Gefängniß, und starb darin gegen das Jahr 1580. Cladius, aus Savoyen, verbreitete zwischen 1534 — 1550., hie und da in der Schweiz und in Schwaben seine Meynung, daß Christus nicht der ewige Sohn Gottes, sondern ein bloßer Mensch gewesen sey, und daß es nur Eine Person in der Gottheit gäbe. Zu Augsburg kam er darüber ins Gefängniß, und wurde endlich aus der Stadt verwiesen.

S. 190.

## Von den Socinianern insonderheit.

Hauptsächlich gingen aus Italien viele Antitrinitarier aus, und darunter sind Lätius und Faustus Socinus am berühmtesten geworden. Lätius Socinus wurde im Jahr 1525. zu Siena geboren, verließ aber schon im Jahr 1545. sein Vaterland, ging nach Deutschland, von da nach Polen, starb aber endlich, im Jahr 1562., zu Zürich. Lange lebte er mit den Reformirten in kirchlicher Gemeinschaft; endlich offenbarte er aber seine abweichenden Vorstellungen in der Lehre von der Dreieinigkeit. Diese theilte er in geheimen Unterricht mit seinem Neffen, Faustus Socinus geboren zu Siena im J. 1539. mit. Eben dieser ist es, der mit Benutzung einiger, von Lätius Socinus hinterlassenen ungedruckten, Schriften das sogenannte Socinianische Lehrsystem erbaut hat. Er verließ im Jahr 1559. auch Italien, und begab sich, 1579., nach Polen, wo er unter den Unitariern Aufnahme fand, die in diesem Lande aus Einheimischen und Fremden, welche ihrer Religionsmeinungen wegen eine Zuflucht suchten, sich gesammelt hatten, und geraume Zeit unter dem Namen von Reformirten oder Lutheranern daselbst lebten, endlich aber mit ihren Lehrmeinungen dreist hervortraten, auf der Synode zu Seczenim 1556. durch den Petrus Gonesius, die Lehre von der Dreieinigkeit bestreiten ließen, und sich dann auf der Synode zu Pinczow 1563., und zu Petricow 1565. von der protestantischen Gemeinde förmlich trennten. Anfänglich hatten sie zwar dem Faustus Soczini die Aufnahme in ihre kirchliche Gesellschaft verweigert; aber endlich gewann er sich dieselbe, und vermochte sie sogar zur Annahme seines, in einigen Punkten von den übrigen abweichenden, Lehrbegriffs, wesswegen sie auch in der Folge nach ihm, Socinianer, genannt wurden. Der eigentliche Lehrbegriff besteht, nach Ziegler's Darstellung, aus folgenden Sätzen:

- 1) Was nicht in der Bibel gelehrt ist, gehört nicht zum

christlichen Lehrbegriff; und von den Aussprüchen der Bibel darf man nicht im Mindesten abweichen, denn sie enthalten unmittelbare göttliche Offenbarungen. Doch haben die Aussprüche des N. T. einen größern Werth, als die des A. T.

2) Gott ist ein Wesen, welches die höchste Herrschaft an sich selbst hat; doch kann er sie auch einem Andern, wenn er will, mittheilen.

3) Deswegen wurde Jesus, der auf eine wunderbare Weise durch die Kraft des göttlichen Geistes erzeugt worden, und in so fern kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein göttlicher Mensch (*homo divinus*) war, nach seiner Himmelfahrt wegen seines Gehorsams, seines Todes und seiner Auferstehung zur göttlichen Herrschaft über die Welt erhoben. Er war aber schon früher, nachdem er als Mensch geboren worden war, und ehe er noch das, ihm von Gott aufgetragene, Amt auf Erden zu verwalten angefangen hatte, nach Gottes Rath in die Wirkung in den Himmel aufgefahren, und hat sich in demselben eine Zeitlang aufgehalten, um unmittelbar von Gott selbst dasjenige zu hören und zu sehen, was er bald in Gottes Namen der irdischen Welt verkünden sollte. Seit seiner nachherigen, oder seit seiner zweiten Himmelfahrt ist nun also Jesu zur Herrschaft über die Menschenwelt erhoben, und zur höchsten Majestät, worüber nichts Höheres gedacht werden kann, als die Majestät Gottes selbst, gelangt.

Diese höchste Herrschaft war Jesu deswegen nöthig, daß das eigentliche Volk Gottes, die Frommen und Gerechten, zu beschützen, und zur ewigen Seeligkeit zu führen. Seine Herrschaft erstreckt sich aber zugleich über die Engel, und über das ganze Universum. Jesus muß daher eben so göttlich verehrt werden, als Gott selbst. Sohn Gottes heißt er in Beziehung auf seine wunderbare physische Entstehung und seine Messias Würde; denn er ist der König des Volks Gottes im eigentlichen und höchsten Sinn, worin ihm Niemand gleich kommt: denn sein Reich ist ein absolutes Reich, und seine Macht ein

solute Macht, weil sie sich auch über den Geist und Willen der Menschen erstreckt. Dagegen waren die israelitischen Könige nur uneigentliche Gesalbte, und mit Recht wird daher Jesus der Bibel nicht bloß Sohn Gottes genannt, wie die israelitischen Könige auch heißen, sondern der eingeborne Sohn Gottes. Eben so heißt er, wegen der, ihm erteilten, Majestät und Herrschaft über die Welt mit Recht im N. T. Gott; nur nach dem hebräischen Sprachgebrauche werden alle Mächte und Gewalt habende Götter genannt. Deswegen braucht er also, als Gott, nicht aus der Substanz des Vaters gezeugt zu seyn, wovon die Bibel nichts sagt, und was ihr gar nicht einmal gemäß ist, da Jesus erst durch die Auferstehung zum Sohne Gottes erklärt worden ist. Röm. 1, 1. ff.

4) Der heil. Geist ist eine Kraft und Wirksamkeit Gottes, die eine gewisse Heiligkeit mit sich bringt. Wenn ihm gleich in der heil. Schrift auch Eigenschaften beygelegt werden, und nur solche, die Gott allein zukommen, so ist es doch in der Bibel gewöhnlich, sich von Dingen, die keine Personen sind, auszudrücken, als wenn sie Personen wären, oder die Dinge zu personificiren. Ist ist aber unter dem heil. Geist, wenn er in der Bibel genannt wird, Gott selbst zu verstehen.

5) Die Lehre von drey Personen in dem Einigen Wesen Gottes ist ein offener Widerspruch, weil zugleich behauptet wird, daß Gott nur Einer, und daß er nicht Einer sey. Es gibt nur Eine Substanz oder Essenz, der Zahl nach, in Gott lath, und in so fern sie mit Vernunft existirt, ist sie einerley mit Person; daher ist auch der Zahl nach nur Eine Person in Gott, und wenn es mehrere Personen in Gott gäbe, so müßte es auch mehrere Substanzen in ihm geben.

6) Die Versöhnung, welche durch Jesum gestiftet worden ist, ist erst nach seinem Erdenleben im Himmel geschehen, als er sich für die Menschen der Gottheit darstellte. Denn erst durch einen Tod auf Erden hat er das Recht erhalten, das Versöhnungssamt im Himmel zu verwalten. Diese Expiation dauert

auch jetzt noch im Himmel fort, und durch sie werden wir von den positiven Strafen der Sünde befreit. Dieß geschieht durch eine freye und gnädige Erlassung der Strafen unsrer Sünden von Gott; aber keineswegs als Folge einer, von Jesu geleisteten, Genugthuung, die ein Widerspruch ist, weil Personalstrafen nicht auf Andere übertragen werden können.

7) Die Verdorbenheit der menschlichen Natur, oder der in ihr liegende Hang zur Sünde (*peccati habitus*) steht in keinem Zusammenhang mit dem Fall des ersten Menschenpaars, sondern er kommt von dem Mißbrauch des freyen Willens her. Es findet also auch keine Zurechnung der Sünde Adams statt; indeß hatte sie doch die physische Folge, daß alle Nachkommen Adams absolut nothwendig dem Tode unterworfen sind. Dem obgleich Adam auch vor seinem Fall sterblicher Natur gewesen war: so war er doch dem Tode nicht absolut nothwendig unterworfen. Die göttliche Gnade hätte ihn und seine Nachkommen, auf immer, vor dem Tod bewahren können, wenn er nicht durch den Fall physisch nothwendig geworden wäre.

8) Das Ebenbild Gottes bestand in der Herrschaft über die Erde und ihre Geschöpfe, welche keineswegs durch den Fall Adams verloren gegangen ist.

9) Der Mensch kann sich zwar aus bloßer Liebe zur Tugend, und aus eigener Kraft seines freyen Willens bessern, aber seine Besserung gelingt doch erst vollkommen unter dem wirksamen Einfluß und Beystand der Gnade Gottes, dem Wirkungen indessen der Mensch auch widerstehen kann.

10) Taufe und Abendmal sind keine Sacramente, sondern bloß bedeutungsvolle Gebräuche. Die Taufe, die indessen bei Kindern christlicher Eltern gar nicht nothwendig ist, ist eine feyerliche Aufnahme in die Gesellschaft Christi, und bildet die Vergebung der Sünden ab. Das Abendmal ist eine Handlung, welche der Erwähnung und Verkündigung des Todes Jesu gewidmet ist, und das Mittel dazu sind Brod und Wein, die den, für uns aufgeopferten, Leib, und sein, für uns vor-

Genes, Blut abbilden und figürlich darstellen. Es wird daher im Abendmal außer dem Brod und Wein nichts anders, aber auf eine körperliche noch geistige Weise, Christi Fleisch und Blut, weder mit dem Munde, noch mit dem Geiste von Niemanden, habe er den ächten Glauben, oder habe er ihn nicht, genossen; bloß Brod und Wein wird genossen, wodurch man zur Hoffnung des ewigen Lebens genährt und unterhalten wird.

Auf diesen Hauptsätzen beruht der ursprüngliche Socinianismus, der bald auch in einer öffentlichen Bekenntnißschrift der Welt vorgelegt ward. Es hatten nämlich die Unitarier in Polen, schon im Jahr 1574., durch Georg Schomann, ihrem Prediger ihrer Parthey zu Rakau, wo sie eine Buchhandlung angelegt hatten, einen Katechismus herausgeben lassen. Dieser Katechismus wurde aber nachgehends einer Verbesserung bedürftig erachtet, besonders deswegen, weil darin die Nothwendigkeit der Taufe behauptet ward. Es wurde daher dem Faustus Socinus, und einem Prediger zu Rakau, eine Überarbeitung desselben aufgetragen. Allein im J. 1604. starb Socinus, und im folgenden Jahr auch der Prediger. Dieses Revisionswerk wurde nun dem Hieronymus Roscorovius, einem polnischen Edelmann, und dem Valentin Smalz, einem Socinianischen Prediger zu Rakau, übertragen. Beyde unterzogen sich auch der Arbeit; aber mit vieler Freyheit, indem sie Socin's kleine Schrift: Christianae religionis brevissima institutio, zum Grunde legten, worauf Smalz, im Jahr 1605., einen Katechismus in polnischer Sprache herausgab, der im Jahr 1609. von Roscorovius übersetzt, auch in lateinischer Sprache, und 1608 u. 1612., von Smalz übersetzt, auch in teutscher Sprache erschienen ist, und wegen des Druckorts Rakau, gewöhnlich der Rakauische Katechismus (Catechismus racoviensis) genannt wird. Darin ist Socin's Lehrbegriff treu dargelegt; aber in den folgenden Ausgaben hat der Katechismus noch und noch beträchtliche Veränderungen erlitten, welche sich

alle in der letzten von Soggiini selbst besorgten Ausgabe vom J. 1684. beyammen befinden. Eine andere symbolische Schrift der Socinianer ist die im J. 1642. von ihm herausgegebene Schrift: *Confessio fidei christianae*, welche von Jonas Schlichting verfaßt ist, und eine Erklärung der apostolischen Symbole nach Socinianischen Grundsätzen enthält.

Cf. F. Bock, *historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum*. Regiomont. 1774—76. 2. B. 8.

Ziegler's Abhandlung: Darstellung des Socinianischen Lehrbegriffs nach seiner ersten ursprünglichen Gestalt, in Heft's Magazin für Religionsphilosophie. 4. B. St. 2. S. 201. f.

Bengel's Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des Socinianischen Lehrbegriffs, in Süßkind's Magazin für Dogmatik und Moral. St. 14. S. 133. ff.; St. 15. S. 104. ff.

Kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs der Unitarier in Siebenbürgen v. J. G. Rosenmüller, in Steinlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengeschichte.

Hartmann's Geschichte des Lehrbegriffs der Socinianer in seinen Beyträgen zur christlichen Kirchen- und Reformationsgeschichte. Thl. 1.

Ch. Fried. Ilgen, *vita Laelii Socini*. Lipsiae 1814. 8.

## Zweyter Abschnitt. Geschichte der Dogmatik.

S. 191.

### Geschichte der Dogmatik in der katholischen Kirche.

In der römisch-katholischen Kirche erhielt der dogmatische Vortrag durch die Reformation keine Änderung; sondern es wurde die scholastische Methode beybehalten, und man suchte

aufrecht zu erhalten. Zwar suchte man sie von dem sophistischen und barbarischen Buste der Scholastiker eines Theils befreien, und man sprach selbst öffentlich von der nothwendigen Verbesserung der hergebrachten Schultheologie, was vornämlich der spanische Theolog Ludwig von Carvajal, in seinem *Theologi, sententiarum liber singularis carum seu re-titutae theologiae et a sophistica et barbariae repurgatae specimen*, Col. 1545. 8. gethan hat. Allein dem Wesen nach war es doch die alte scholastische Theologie, die man lehrte.

Melchior Canus, oder vielmehr Cano, zuerst Lehrer der Theologie zu Salamanca, und zuletzt Provinzial des Dominicanerordens in Castilien, lieferte in seinen *Locis theologicis*, Salam. 1562. Fol. Editio nouissima Viennae 1764. 4. eine theologische Propädeutik, oder vielmehr Topik, indem er die Quellen aufzudecken sucht, aus welchen die theologischen Lehrsätze geschöpft werden müssen. Er nennt, ganz den Grundsätzen seiner Kirche getreu, die heil. Schrift, die Tradition, die Kirchenväter, die Scholastiker, und die Entscheidungen der Päpste. Canus sprach zwar auch von Verbesserung der dogmatischen Methode, und war dem Barbarismus und Scholasticismus von Herzen gram; allein auf das Ganze hatte dieß nicht den geringsten Einfluß, und man fuhr noch immer fort, über Lombardus Sentenzen, oder Thomas Summar zu commentiren. Unter allen dogmatischen Werken haben aber das größte Ansehen erlangt, des Jesuiten und nachmaligen Cardinals Roberti Bellarmini *disputatio de controuersiis christianae fidei*. Ingolstadii 1789 — 1792. 3. Vol. Fol. Editio nouissima Mediolani 1721. 4. Vol. Fol. Sie haben auch, wegen der streng darin herrschenden Consequenz noch heut zu Tage unter allen dogmatisch-polemischen Werken der Katholiken den größten Werth.



christlichen Lehrbegriff; und von den Aussprüchen der Schrift darf man nicht im Mindesten abweichen, denn sie enthalten mittelbare göttliche Offenbarungen. Doch haben die Aussprüche des N. T. einen größern Werth, als die des A. T.

2) Gott ist ein Wesen, welches die höchste Herrschaft sich selbst hat; doch kann er sie auch einem Andern, wenn will, mittheilen.

3) Deswegen wurde Jesus, der auf eine wunderbare Weise durch die Kraft des göttlichen Geistes erzeugt worden, und in so fern kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein göttlicher Mensch (*homo divinus*) war, nach seiner Himmelfahrt wegen seines Gehorsams, seines Todes und seiner Auferstehung zur göttlichen Herrschaft über die Welt erhoben. Er war schon früher, nachdem er als Mensch geboren worden, und ehe er noch das, ihm von Gott aufgetragene, Amt auf Erden zu verwalten angefangen hatte, nach Gottes Rath in den Himmel aufgefahren, und hat sich in demselben eine Zeitlang aufgehalten, um unmittelbar von Gott dasjenige zu hören und zu sehen, was er bald in Gottes Namen der irdischen Welt verkünden sollte. Seit seiner Himmelfahrt, oder seit seiner zweiten Himmelfahrt ist nun also Jesus zur Herrschaft über die Menschenwelt erhoben, und zur ersten Majestät, worüber nichts Höheres gedacht werden kann, als die Majestät Gottes selbst, gelangt.

Diese höchste Herrschaft war Jesu deswegen nöthig, das eigentliche Volk Gottes, die Frommen und Gerechten zu beschützen, und zur ewigen Seeligkeit zu führen. Seine Herrschaft erstreckt sich aber zugleich über die Engel, und über das ganze Universum. Jesus muß daher eben so göttlich betrachtet werden, als Gott selbst. Sohn Gottes heißt er in Beziehung auf seine wunderbare physische Entstehung und seine göttliche Würde; denn er ist der König des Volks Gottes im eigentlichen und höchsten Sinn, worin ihm Niemand gleich sein kann, denn sein Reich ist ein absolutes Reich, und seine Macht

olste Macht, weil sie sich auch über den Geist und Willen der menschen erstreckt. Dagegen waren die israelitischen Könige nur uneigentliche Gesalbte, und mit Recht wird daher Jesus der Bibel nicht bloß Sohn Gottes genannt, wie die israelitischen Könige auch heißen, sondern der eingeborne Sohn Gottes. Eben so heißt er, wegen der, ihm ertheilten, Majestät und Herrschaft über die Welt mit Recht im N. T. Gott; nur nach dem hebräischen Sprachgebrauche werden alle Mächte und Gewalt habende Götter genannt. Deswegen braucht er also, als Gott, nicht aus der Substanz des Vaters erzeugt zu seyn, wovon die Bibel nichts sagt, und was ihr gar nicht einmal gemäß ist, da Jesus erst durch die Auferstehung zum Sohne Gottes erklärt worden ist. Röm. 1, 1. ff.

4) Der heil. Geist ist eine Kraft und Wirksamkeit Gottes, die eine gewisse Heiligkeit mit sich bringt. Wenn ihm gleich in der heil. Schrift auch Eigenschaften beygelegt werden, und zwar solche, die Gott allein zukommen, so ist es doch in der Bibel gewöhnlich, sich von Dingen, die keine Personen sind, so auszudrücken, als wenn sie Personen wären, oder die Dinge zu personificiren. Ist ist aber unter dem heil. Geist, wenn er in der Bibel genannt wird, Gott selbst zu verstehen.

5) Die Lehre von drey Personen in dem Einigen Wesen Gottes ist ein offener Widerspruch, weil zugleich behauptet wird, daß Gott nur Einer, und daß er nicht Einer sey. Es findet nur Eine Substanz oder Essenz, der Zahl nach, in Gott statt, und in so fern sie mit Vernunft existirt, ist sie einerley mit Person; daher ist auch der Zahl nach nur Eine Person in Gott, und wenn es mehrere Personen in Gott gäbe, so müßte es auch mehrere Substanzen in ihm geben.

6) Die Versöhnung, welche durch Jesus gestiftet worden ist, ist erst nach seinem Erdenleben im Himmel geschehen, als er sich für die Menschen der Gottheit darstellte. Denn erst durch einen Tod auf Erden hat er das Recht erhalten, das Versöhnungsamt im Himmel zu verwalten. Diese Expiation dauert

auch jetzt noch im Himmel fort, und durch sie werden wir von den positiven Strafen der Sünde befreit. Dieß geschieht durch eine freye und gnädige Erlassung der Strafen unsrer Sünden von Gott; aber keineswegs als Folge einer, von Jesu geleisteten, Genugthuung, die ein Widerspruch ist, weil Personalstrafen nicht auf Andere übertragen werden können.

7) Die Verdorbenheit der menschlichen Natur, oder der in ihr liegende Hang zur Sünde (*peccati habitus*) steht in keinem Zusammenhang mit dem Fall des ersten Menschenpaars, sondern er kommt von dem Mißbrauch des freyen Willens her. Es findet also auch keine Zurechnung der Sünde Adams statt; indeß hatte sie doch die physische Folge, daß alle Nachkommen Adams absolut nothwendig dem Tode unterworfen sind. Dem obgleich Adam auch vor seinem Fall sterblicher Natur gewesen war: so war er doch dem Tode nicht absolut nothwendig unterworfen. Die göttliche Gnade hätte ihn und seine Nachkommen, auf immer, vor dem Tod bewahren können, wenn er nicht durch den Fall physisch nothwendig geworden wäre.

8) Das Ebenbild Gottes bestand in der Herrschaft über die Erde und ihre Geschöpfe, welche keineswegs durch den Fall Adams verloren gegangen ist.

9) Der Mensch kann sich zwar aus bloßer Liebe zur Tugend, und aus eigener Kraft seines freyen Willens bessern, aber seine Besserung gelingt doch erst vollkommen unter dem wirksamen Einfluß und Beystand der Gnade Gottes, dem Wirkungen indessen der Mensch auch widerstehen kann.

10) Taufe und Abendmal sind keine Sacramente, sondern bloß bedeutungsvolle Gebräuche. Die Taufe, die indessen bey Kindern christlicher Eltern gar nicht nothwendig ist, ist eine feyerliche Aufnahme in die Gesellschaft Christi, und bildet die Vergebung der Sünden ab. Das Abendmal ist eine Handlung, welche der Erwähnung und Verkündigung des Todes Jesu gewidmet ist, und das Mittel dazu sind Brod und Wein, die den, für uns aufgeopferten, Leib, und sein, für uns ver-

jenen, Blut abbilden und figürlich darstellen. Es wird das im Abendmal außer dem Brod und Wein nichts anders, der auf eine körperliche noch geistige Weise, Christi Fleisch und Blut, weder mit dem Munde, noch mit dem Geiste von jemanden, habe er den ächten Glauben, oder habe er ihn nicht, genossen; bloß Brod und Wein wird genossen, wodurch man zur Hoffnung des ewigen Lebens genährt und unterhalten wird.

Auf diesen Hauptsätzen beruht der ursprüngliche Socinianismus, der bald auch in einer öffentlichen Bekenntnißschrift der Welt vorgelegt ward. Es hatten nämlich die Unitarier in Polen, schon im Jahr 1574., durch Georg Schumann, ihrem Prediger ihrer Parthey zu Rakau, wo sie eine Buchhandlung angelegt hatten, einen Katechismus herausgeben lassen. Dieser Katechismus wurde aber nachgehends einer Verbesserung bedürftig erachtet, besonders deswegen, weil darin die Nothwendigkeit der Taufe behauptet ward. Es wurde daher dem Faustus Socinus, und einem Prediger zu Rakau, eine Überarbeitung desselben aufgetragen. Allein im J. 1604. starb Socinus, und im folgenden Jahr auch der Prediger. Dieses Revisionswerk wurde nun dem Hieronymus Roscorovius, einem polnischen Edelmann, und dem Valentin Smalz, einem Socinianischen Prediger zu Rakau, übergetragen. Beyde unterzogen sich auch der Arbeit; aber mit vieler Freyheit, indem sie Socin's kleine Schrift: Christianae religionis breuissima institutio, zum Grunde legten, worauf Smalz, im Jahr 1605., einen Katechismus in polnischer Sprache herausgab, der im Jahr 1609. von Roscorovius übersetzt, auch in lateinischer Sprache, und 1608 u. 612., von Smalz übersetzt, auch in teutscher Sprache erschienen ist, und wegen des Druckorts Rakau, gewöhnlich der Rakauische Katechismus (Catechismus racouiensis) genannt wird. Darin ist Socin's Lehrbegriff treu dargestellt; aber in den folgenden Ausgaben hat der Katechismus noch und noch beträchtliche Veränderungen erlitten, welche sich

alle in der letzten von Soggiini selbst besorgten Ausgabe vom J. 1684. beyammen befinden. Eine andere symbolische Schrift der Socinianer ist die im J. 1642. von ihm herausgegebene Schrift: *Confessio fidei christianae*, welche von Jonas Schlichting verfaßt ist, und eine Erklärung der apostolischen Symbole nach Socinianischen Grundsätzen enthält.

Cf. F. Bock, *historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum*. Regiomont. 1774—76. 2. B. 8.

Ziegler's Abhandlung: Darstellung des Socinianischen Lehrbegriffs nach seiner ersten ursprünglichen Gestalt, in *Hefes Magazin für Religionsphilosophie*. 4. B. St. 2. S. 201.

Bengel's Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des Socinianischen Lehrbegriffs, in *Süßkind's Magazin für Dogmatik und Moral*. St. 14. S. 133. ff.; St. 15. S. 104. ff.

Kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs der Unitarier in Siebenbürgen v. J. G. Rosenmüller, in *Stäblin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengeschichte*.

Hartmann's Geschichte des Lehrbegriffs der Socinianer in seinen Beyträgen zur christlichen Kirchen- und Reformationsgeschichte. Thl. 1.

Ch. Fried. Ilgen, *vita Laelii Socini*. Lipsia 1814. 8.

## Zweyter Abschnitt. Geschichte der Dogmatik.

S. 191.

Geschichte der Dogmatik in der katholischen Kirche.

In der römisch-katholischen Kirche erhielt der dogmatische Vortrag durch die Reformation keine Änderung; sondern es wurde die scholastische Methode beybehalten, und man suchte

zu aufrecht zu erhalten. Zwar suchte man sie von dem sophistischen und barbarischen Wust der Scholastiker eines Theils zu befreien, und man sprach selbst öffentlich von der nothwendigen Verbesserung der hergebrachten Schultheologie, was vornämlich der spanische Theolog Ludwig von Carvajal, in seinem *Theologi, sententiarum liber singularis carum seu re-stitutio theologiae et a sophistica et barbariae repurgatae specimen*, Col. 1545. 8. gethan hat. Allein dem Wesen nach war es doch die alte scholastische Theologie, die man lehrte.

Melchior Canus, oder vielmehr Cano, zuerst Lehrer der Theologie zu Salamanca, und zuletzt Provinzial des Dominicanerordens in Castilien, lieferte in seinen *Locis theologicis*, Salam. 1562. Fol. Editio nouissima Viennae 1764. 4. eine theologische Propädeutik, oder vielmehr Topik, indem er die Quellen aufzudecken sucht, aus welchen die theologischen Lehrsätze geschöpft werden müssen. Er nennt, ganz den Grundsätzen seiner Kirche getreu, die heil. Schrift, die Tradition, die Kirchenväter, die Scholastiker, und die Entscheidungen der Päpste. Canus sprach zwar auch von Verbesserung der dogmatischen Methode, und war dem Barbarismus und Scholasticismus von Herzen gram; allein auf das Ganze hatte das nicht den geringsten Einfluß, und man fuhr noch immer fort, über Lombardus Sentenzen, oder Thomas Summar zu commentiren. Unter allen dogmatischen Werken haben aber das größte Ansehen erlangt, des Jesuiten und nachmaligen Cardinals Roberti Bellarmini *disputatio de controversiis christianae fidei*. Ingolstadii 1789 — 1792. 3. Vol. Fol. Editio nouissima Mediolani 1721. 4. Vol. Fol. Sie haben auch, wegen der streng darin herrschenden Consequenz noch heut zu Tage unter allen dogmatisch-polemischen Werken der Katholiken den größten Werth.

## §. 192.

## Geschichte der Dogmatik in der lutherischen Kirche.

Von den Reformatoren ließ sich mit Recht eine Verbesserung der dogmatischen Methode erwarten, da die Fehlerhaftigkeit der scholastischen Methode sich öffentlich vertheidigte. Luther selbst hatte indes bey seinen vielen Beschäftigen nicht so viel Zeit, ein theologisches Lehrgebäude aufzuführen, obgleich aus seinen vielen Schriften eine Dogmatik oder ein theologisches Lehrgebäude zusammentragen läßt, welches auch später J. H. May gesan hat. Er gab heraus: *Lutheri theologia pura et sincera, e viri divini scriptis universis, maxime tamen latinis, per omnes articulos fide digesta et concinnata*. Francof. 1709. 4. und die *Supplemente* 1710. Melancthon war der erste Dogmatiker unserer Kirche. Er gab 1521. zu Wittenberg heraus: *Loci communes rerum theologicarum seu hypothesis theologiae*.

In dieser Ausgabe umfaßte das Lehrbuch noch nicht den ganzen Lehrbegriff, weil es eigentlich bloß aus Melancthon's Vorlesungen über den Brief an die Römer entlehnt war. Bey jeder folgenden Ausgabe, deren Melancthon noch vier besorgt hat, nämlich in den J. 1525., 1535., 1543. und 1559. hat Melancthon dasselbe vollständiger zu machen gesucht. Melancthon's ganzes Bestreben bey Befassung und Erweiterung dieses Buchs ging dahin, alle scholastischen Subtilitäten zu vermeiden, und die Glaubenslehre in einfacher bildender Gestalt, jedoch mit Beybehaltung einiger scholastischer Terminologie darzulegen. Die populäre und schlichte Vortragart ist daher auch Haupterzug dieser lutherischen Urdogmatik. Sie wurde auch, nach Melancthon's Tod, noch öfter gedruckt; den neuesten Abdruck davon besorgte Joh. Christ. Wilh. Augusti. Leipz. 1821.

Vgl. G. Th. Strobel's Versuch einer Litterargeschichte von Melancthon's *Loci theologici*. Nürnberg. 1780. 8.

Ein Schüler von Melancthon, Martin Chemnitz, zuletzt Superintendent in Braunschweig, schrieb einen Com-

unterbarüber: *Loci theologici, quibus Melanchthonis L. C. explicantur*, der aber erst nach seinem Tode von Philipp Keyser, im Jahr 1591. zu Frankfurt a. M. in Quart gedruckt, und dann mit einigen Zusätzen zu Wittenberg 1610 u. 1623. wieder aufgelegt worden ist. Chemnitz rief zu Theil die scholastische Methode und Terminologie wieder auf, doch hielt er sich in den Grenzen der Mäßigkeit. Ein anderes opus posthumum hat weniger Werth, nämlich Vicorini Strigelii *Loci communes*, welche Christ. Pegel zu Frankfurt an der Hardt von 1582—1584. in 4 Quartbänd. edirte. In etwas früherer Zeit erschien Jac. Heerbrandtii *compendium Theologiae*, Tubingae 1571., welches zwar die Ehre erlitt ins Griechische übersetzt zu werden, aber keine Änderung in der Methode machte. Nachdem die *Formula concordiae* erschienen, und in vielen teutschen Ländern angenommen war, so hatten die rechtgläubigen gelehrten Theologen nichts angelegentlicheres zu thun, als daß sie nach diesem Grundriß die evangelisch-lutherische Dogmatik zu einem recht festen und geräumigen Gebäude aufführten. Dieß haben sie auch, und zum Theil mit glücklichem Erfolg, gethan. Hassenreffer's *Loci theologici* Tub. 1601. hatten das Glück auf der schwedischen Universität als Lehrbuch eingeführt zu werden. Leonhard Hutter, Professor zu Wittenberg erhielt von seinem Churfürsten, Christian II., den Befehl, ein theologisches System aus der heil. Schrift und nach der Concordienformel zu entwerfen, welches er auch in seinem so oft gedruckten: *Compendium locorum theologicorum ex scriptis sacris et libro concordiae*. Vitemb. 1610. der Welt vorgelegt hat. Hernach hat Hutter noch ein größeres dogmatisches Werk heraus, mit dem Titel: *Loci communes theologici ad methodum locor. Melanchthon.* Vitemb. 1619. worin auch, wie in seinem *Compendium*, zwar Ordnung und Licht herrscht, aber zuviel Polemik.

In der nämlichen Zeit trat Johann Gerbard, Professor der Theologie zu Jena, als Dogmatiker auf. Seine



*Loci theologici* erschienen zu Jena 1622—1623. und noch nahe an unserer Zeit, von Joh. Friedr. Cotta Lübingen 1764. mit vielen critischen und schätzbaren Bemerkungen in 24 Bänden in 4. wieder revidirt worden. In diesem zwar gründlichen, aber weitläufigen Werk ist wieder von Aristotelischen Causalmethode Gebrauch gemacht worden.

### §. 193.

#### Trennung der Dogmatik von der Moral.

Bis jetzt war es gewöhnlich, die Glaubens- und Ethik in Verbindung miteinander vorzutragen; aber Calixtus von Hoflar im Jahr 1619. herausgegebene *Epitome theologiae* die Dogmatik von der Moral ab; diese Absonderung hat man zweckmäßig befunden, und in Folge beyde behalten.

### §. 194.

#### Die Prolegomena der Dogmatik.

Nicolaus Selnecker, Professor der Theologie Superintendent zu Leipzig, hatte seinen *Institutiones religionis christianae*, Francof. 1573. fol. eine Einleitung vorsezt, und darin den Artikel von der Offenbarung der heiligen Schrift in dem Canon abgehandelt. Dieß blieb in der Folge und hat den sogenannten Prolegomenen der Dogmatik Ursprung gegeben.

### §. 195.

#### Geschichte der Dogmatik in der reformirten Kirche.

Schon Zwingli hat in seinem *Commentarius de vera et falsa religione* 1525. 8. ein obgleich nicht ganz vollständiges dogmatisches System geliefert, welches sich sowohl durch die Correctheit und Schönheit des Ausdrucks, als durch die Klarheit der Grundsätze und Ansichten auszeichnet. Dessen *Christianae*

*dei brevis et clara expositio* ist eigentlich eine Apologie des reformirten Lehrbegriffs, und machte am meisten wegen der, in der Zuschrift an den König von Frankreich geäußerten Behauptung: daß auch tugendhafte Heyden, z. B. Socrates an der ewigen Seeligkeit Antheil hätten, großes Aufsehen.

Was Zwingli nur zum Theil gethan hatte, vollendete Calvin, der in seinen *Institutiones religionis christianae* 1535. Fol. seiner Kirche ein vollständiges System der Dogmatik gab, das aber in den folgenden Ausgaben, von welchen die letzte, von Calvin selbst veranstaltet, im Jahr 1559. erschien, noch viele Erweiterungen und Verbesserungen erhielt. Die Methode Calvin's ist biblisch philosophisch. Die nachfolgenden Dogmatiker in der reformirten Kirche lenkten wieder auf die scholastische Methode zurück, wie dieß zu gleicher Zeit auch in der lutherischen geschah. Johann Maccoius, Professor der Theologie zu Francker machte den Anfang, und wurde deswegen auch bey der Dordrechter Synode verklagt. Allein ob es ihm gleich untersagt wurde, so blieb er doch auf diesem Wege, und seine *Loci theologici*, Francof. 1619. 8. Edit. noua 1605. 4. sind daher ganz in scholastischer Manier geschrieben. Aber weit höher trieb die Sache Voëtius, Professor der Theologie zu Utrecht, dessen *Selectae disputationes theologicae* 1648—49. V. Vol. 4. zwar ein vollständiges System bilden, aber auch zugleich das non plus ultra aller nur erdenklichen scholastischen Spitzfindigkeiten sind. Dagegen hat Wendelin, Rector des Gymnasiums zu Anhalt, in seiner *Christiana theologia*, Hannouerae 1634. Editio nouissima, Marburgii 1700. 12. wieder auf die biblische Methode zurück zu lenken gesucht. Dieß sind die wenigen Dogmatiker, welche die reformirte Kirche in dieser Periode hervorgebracht hat.

## §. 196.

## Die Cocceische Bundestheologie.

Coccejus, Professor der Theologie zu Leyden, hat eine besondere Methode, die Dogmatik zu bearbeiten, gefunden, welche man die Föderalmethode, oder die Bundestheologie zu nennen pflegt. Er hat diese Methode zuerst angewandt in seiner *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*. Lugd. 1648. Die Föderalmethode beruht nun auf der Idee eines, von Gott mit den Menschen gemachten, Bündnisses. Coccejus unterschied aber 1) den Bund der Natur, oder den Werkbund, *foedus naturae seu operum* vor dem Falle, und 2) den Gnadenbund, oder den Bund des Glaubens nach dem Falle. Dieser Gnadenbund hat nun eine dreifache Ökonomie oder Einrichtung erhalten: 1) die Ökonomie vor dem Gesetz, oder die patriarchalische; 2) die unter dem Gesetz, oder die gesetzliche; 3) die mit dem Evangelio, oder die evangelische. Nach diesem Schema wird nun die ganze Theologie mit lauter, aus dem Bundeswesen entlehnten, Terminen und Formeln abgehandelt, und die berühmtesten dogmatischen Werke aus der reformirten Kirche, nach dieser Methode geschrieben, sind folgende:

F. Burmanni *synopsis Theologiae et speciatim foederum Dei*. Ultrajecti 1671. 4.

Braun, *doctrina foederis*. Amst. 1688.

H. Witsius, *de oeconomia foederis Dei cum hominibus*. lib. IV. Herb. 1712.

## §. 197.

## Unter den Socinianern.

Die Socinianer haben wenig Systematiker gehabt. Socinus *Summa religionis christianae*, Cracoviae 1671. 8. ist nur ein gedrängter Schattenriß. Eben so ist auch Oosterod's Unterricht von den vornehmsten Lehrpunkten der

lichen Religion. In solchen Lehrbegriffen ist fast die ganze Session der unitarischen Gemeinden in Polen weiter als ein Compendium. Dagegen ist in dem Buche *Uellius*, eines socinianischen Predigers in Polen: *De a religione, Craconiae 1650. 4.* der socinianische Lehrbegriff nicht nur mit Vollständigkeit, sondern auch mit Freyheit Scharfsinn vorgetragen.

## §. 198.

## Unter den Arminianern.

Die berühmtesten Systematiker unter ihnen waren: *Simon Episcopius*, der zum Aufkommen der Parthey sehr viel getragen hat. Seine *Institutiones theologicae* sind aber nach seinem Tode mit seinen übrigen Werken, Amsterdam 1650. fol. herausgegeben worden. Sie sind aber unvollständig, weil sie *Episcopius* unvollendet hinterlassen hat. Sie zeichnen sich übrigens durch Simplicität und glücklichen Scharfsinn aus. Nach *Episcopius* hat sich *Stephanus Canisius* durch seine *Institutiones religionis christianae* im ersten Bande seiner theologischen Werke, Amsterdam 1650. fol. berühmt gemacht.

---

## §. 192.

Geschichte der Dogmatik in der lutherischen Kirche.

Von den Reformatoren ließ sich mit Recht eine Verbesserung der dogmatischen Methode erwarten, da die Fehlerhaftigkeit der scholastischen Methode sich öffentlich verkündigte. Luther selbst hatte indeß bey seinen vielen Geschäften nicht so viel Zeit, ein theologisches Lehrgebäude aufzuführen, obgleich aus seinen vielen Schriften eine Dogmatik oder ein theologisches Lehrgebäude zusammentragen läßt, welches auch später J. H. May gethan hat. Er gab heraus: *Lutheri theologia pura et sincera, e viri divini scriptis vniuersis, maxime tamen latinis, per omnes articulos fidei digesta et concinnata*. Francof. 1709. 4. und die *Supplemente* 1710. Melancthon war der erste Dogmatiker unserer Kirche. Er gab 1521. zu Wittenberg heraus: *Loci communes rerum theologicarum seu hypothesis theologiae*.

In dieser Ausgabe umfaßte das Lehrbuch noch nicht den ganzen Lehrbegriff, weil es eigentlich bloß aus Melancthon's Vorlesungen über den Brief an die Römer, entstanden war. Bey jeder folgenden Ausgabe, deren Melancthon noch vier besorgt hat, nämlich in den J. 1525., 1535., 1543. und 1559. hat Melancthon dasselbe vollständiger zu machen gesucht. Melancthon's ganzes Bestreben bey Abfassung und Erweiterung dieses Buchs ging dahin, alle scholastischen Subtilitäten zu vermeiden, und die Glaubenslehre in einfacher bildender Gestalt, jedoch mit Beybehaltung einiger scholastischer Terminologie darzulegen. Die populäre und schlichte Vortragart ist daher auch Hauptvorzug dieser lutherischen Urdogmatik. Sie wurde auch, nach Melancthon's Tod, noch öfter gedruckt; den neuesten Abdruck davon besorgte Joh. Christ. Wilh. Augusti. Leipz. 1821.

Vgl. G. Th. Strobel's Versuch einer Litterargeschichte von Melancthon's *Loci theologici*. Nürnberg. 1780. 8.

Ein Schüler von Melancthon, Martin Chemnitz zuletzt Superintendent in Braunschweig, schrieb einen Com-

unterbarüber: *Loci theologici*, quibus Melanchthonis L. C. explicantur, der aber erst nach seinem Tode von Poly carp Leyser, im Jahr 1591. zu Frankfurt a. M. in Quart gedruckt, und dann mit einigen Zusätzen zu Wittenberg 1610 u. 1623. wieder aufgelegt worden ist. Chemnitz rief zu Theil die scholastische Methode und Terminologie wieder zurück, doch hielt er sich in den Grenzen der Mäßigkeit. Ein anderes opus posthumum hat weniger Werth, nämlich Victorini Strigelii *Loci communes*, welche Christ. Pegel zu Renssadt an der Harbt von 1582—1584. in 4 Quartbänd. edirte. In etwas früherer Zeit erschien Jac. Heerbrandtii *compendium Theologiae*, Tubingae 1571., welches zwar die Ehre erhielt ins Griechische übersetzt zu werden, aber keine Änderung in der Methode machte. Nachdem die *Formula concordiae* erschienen, und in vielen teutschen Ländern angenommen war, so hatten die rechtgläubigen gelehrten Theologen nichts angelegentlicheres zu thun, als daß sie nach diesem Grundriß die evangelisch-lutherische Dogmatik zu einem recht festen und geräumigen Gebäude aufführten. Dieß haben sie auch, und zum Theil mit glücklichem Erfolg, gethan. Haffensreffer's *Loci theologici* Tub. 1601. hatten das Glück auf der schwedischen Universität als Lehrbuch eingeführt zu werden. Leonhard Hutter, Professor zu Wittenberg erhielt von seinem Churfürsten, Christian II., den Befehl, ein theologisches System nach der heil. Schrift und nach der Concordienformel zu entwerfen, welches er auch in seinem so oft gedruckten: *Compendium locorum theologicorum ex scriptis sacris et libro concordiae*. Vitemb. 1610. der Welt vorgelegt hat. Hernach gab Hutter noch ein größeres dogmatisches Werk heraus, mit dem Titel: *Loci communes theologici ad methodum locor. Melanchthon.* Vitleh. 1619. worin auch, wie in seinem *Compendium*, zwar Ordnung und Licht herrscht, aber zuviel Polemik.

In der nämlichen Zeit trat Johann Gerhard, Professor der Theologie zu Jena, als Dogmatiker auf. Seine

## §. 192.

Geschichte der Dogmatik in der lutherischen Kirche.

Von den Reformatoren ließ sich mit Recht eine Verbesserung der dogmatischen Methode erwarten, da die Fehlerhaftigkeit der scholastischen Methode sich öffentlich verkündigte. Luther selbst hatte indeß bey seinen vielen Geschäften nicht so viel Zeit, ein theologisches Lehrgebäude aufzuführen, obgleich aus seinen vielen Schriften eine Dogmatik oder ein theologisches Lehrgebäude zusammentragen läßt, welches auch später J. H. May gethan hat. Er gab heraus: *Lutheri theologia pura et sincera, e viri diuini scriptis vniuersis, maxime tamen latinis, per omnes articulos fidei digesta et concinnata*. Francof. 1709. 4. und die Supplemente 1710. Melancthon war der erste Dogmatiker unserer Kirche. Er gab 1521. zu Wittenberg heraus: *Loci communes rerum theologicarum seu hypothesis theologiae*.

In dieser Ausgabe umfaßte das Lehrbuch noch nicht den ganzen Lehrbegriff, weil es eigentlich bloß aus Melancthon's Vorlesungen über den Brief an die Römer, entstanden war. Bey jeder folgenden Ausgabe, deren Melancthon noch vier besorgt hat, nämlich in den J. 1525., 1535., 1543 und 1559. hat Melancthon dasselbe vollständiger zu machen gesucht. Melancthon's ganzes Bestreben bey Abfassung und Erweiterung dieses Buchs ging dahin, alle scholastischen Subtilitäten zu vermeiden, und die Glaubenslehre in einfacher bildender Gestalt, jedoch mit Beybehaltung einiger scholastischer Terminologie darzulegen. Die populäre und schlichte Vortragart ist daher auch Hauptvorzug dieser lutherischen Urdogmatik. Sie wurde auch, nach Melancthon's Tod, noch öfter gedruckt; den neuesten Abdruck davon besorgte Joh. Christ. Wilh. Augusti. Leipz. 1821.

Vgl. G. Th. Strobel's Versuch einer Litterargeschichte von Melancthon's *Loci theologici*. Nürnberg. 1780. 8.

Ein Schüler von Melancthon, Martin Chemnitz zuletzt Superintendent in Braunschweig, schrieb einen Com-

unterbarüber: *Loci theologici, quibus Melanchthonis L. C. explicantur*, der aber erst nach seinem Tode von Poly carp Leyser, im Jahr 1591. zu Frankfurt a. M. in Quart gedruckt, und dann mit einigen Zusätzen zu Wittenberg 1610 u. 1623. wieder aufgelegt worden ist. Chemnitz rief zum Theil die scholastische Methode und Terminologie wieder zurück, doch hielt er sich in den Grenzen der Mäßigkeit. Ein anderes opus posthumum hat weniger Werth, nämlich Victorini Strigelii *Loci communes*, welche Christ. Pözel zu Rastadt an der Hardt von 1582—1584. in 4 Quartbänd. edirte. In etwas früherer Zeit erschien Jac. Heerbrandtii *compendium Theologiae*, Tubingae 1571., welches zwar die Ehre erhielt ins Griechische übersetzt zu werden, aber keine Änderung in der Methode machte. Nachdem die *Formula concordiae* erschienen, und in vielen teutschen Ländern angenommen war, so hatten die rechtgläubigen gelehrten Theologen nichts angelegentlicheres zu thun, als daß sie nach diesem Grundriß die evangelisch-lutherische Dogmatik zu einem recht festen und geräumigen Gebäude aufführten. Dieß haben sie auch, und zum Theil mit glücklichem Erfolg, gethan. Hassenreffer's *Loci theologici* Tub. 1601. hatten das Glück auf der schwedischen Universität als Lehrbuch eingeführt zu werden. Leonhard Hutter, Professor zu Wittenberg erhielt von seinem Churfürsten, Christian II., den Befehl, ein theologisches System nach der heil. Schrift und nach der Concordienformel zu entwerfen, welches er auch in seinem so oft gedruckten: *Compendium locorum theologicorum ex scriptis sacris et libro concordiae*. Vitemb. 1610. der Welt vorgelegt hat. Hernach gab Hutter noch ein größeres dogmatisches Werk heraus, mit dem Titel: *Loci communes theologici ad methodum locor. Melanchthon.* Vitteb. 1619. worin auch, wie in seinem *Compendium*, zwar Ordnung und Licht herrscht, aber zuviel Polemik.

In der nämlichen Zeit trat Johann Gerbard, Professor der Theologie zu Jena, als Dogmatiker auf. Seine



*Loci theologici* erschienen zu Jena 1622—1625. und sind noch nahe an unserer Zeit, von Joh. Friedr. Gotta zu Leipzig 1764. mit vielen kritischen und schätzbaren Bemerkungen in 24 Bänden in 4. wieder verdruckt worden. In dieser zwar gründlichen, aber weitläufigen Werk ist wieder von der Aristotelischen Syllogismethode Gebrauch gemacht worden.

### §. 193.

#### Trennung der Dogmatik von der Moral

Bis jetzt war es gewöhnlich, die Glaubens- und Ethiklehre in Verbindung miteinander vorzutragen; aber Gellert sendete in seiner, zu Gießen im Jahr 1619. herausgegebenen *Prothome theologiae* die Dogmatik von der Moral ab; diese Absonderung hat man gewöhnlich beibehalten, und in Folge beybehalten.

### §. 194.

#### Die Prolegomena der Dogmatik.

Nicolaus Selnecker, Professor der Theologie und Superintendent zu Leipzig, hat in seinen *Institutiones religionis christianae*. Francof. 1575. fol. eine Einleitung vorgelegt, und darin den Artikel von der Gegenbahrung der heiligen Schrift in dem Glauben abgehandelt. Dies blieb in der Folge und hat den sogenannten Prolegomenen der Dogmatik den Ursprung gegeben.

### §. 195.

#### Geschichte der Dogmatik in der reformirten Kirche.

Schon Zwingli hat in seinem *Commentarius de vera et falsa religione* 1525. 8. ein etgleich nicht ganz vollständiges dogmatisches System geliefert, welches sich sowohl durch Correctheit und Schönheit des Ausdrucks, als durch liberale Grundsätze und Ansichten auszeichnet. Dessen *Christianae f-*  
dei

*la brevis et clara expositio* ist eigentlich eine Apologie des reformirten Lehrbegriffs, und machte am meisten wegen der, in der Zuschrift an den König von Frankreich geäußerten Behauptung: daß auch tugendhafte Heyden, z. B. Socrates an der ewigen Seeligkeit Antheil hätten, großes Aufsehen.

Was Zwingli nur zum Theil gethan hatte, vollendete Calvin, der in seinen *Institutiones religionis christianae* 1535. Fol. seiner Kirche ein vollständiges System der Dogmatik gab, das aber in den folgenden Ausgaben, von welchen die letzte, von Calvin selbst veranstaltet, im Jahr 1559. erschien, noch viele Erweiterungen und Verbesserungen erhielt. Die Methode Calvin's ist biblisch philosophisch. Die nachfolgenden Dogmatiker in der reformirten Kirche lenkten wieder auf die scholastische Methode zurück, wie dieß zu gleicher Zeit auch in der lutherischen geschah. Johann Maccovius, Professor der Theologie zu Francker machte den Anfang, und wurde deswegen auch bey der Dordrechter Synode verklagt. Als ob es ihm gleich untersagt wurde, so blieb er doch auf dem Wege, und seine *Loci theologici*, Francof. 1619. 8. Edit. noua 1605. 4. sind daher ganz in scholastischer Manier geschrieben. Aber weit höher trieb die Sache Voëtius, Professor der Theologie zu Utrecht, dessen *Selectae disputationes theologicae* 1648—49. V. Vol. 4. zwar ein vollständiges System bilden, aber auch zugleich das non plus ultra aller nur erdenklichen scholastischen Spitzfindigkeiten sind. Dagegen hat Wendelin, Rector des Gymnasiums zu Anhalt, in seiner *Christiana theologia*, Hannonerae 1634. Editio nouissima, Marburgii 1700. 12. wieder auf die biblische Methode zurück zu lenken gesucht. Dieß sind die wenigen Dogmatiker, welche die reformirte Kirche in dieser Periode hervorgebracht hat.

## §. 196.

## Die Socceische Bundestheologie.

Soccejus, Professor der Theologie zu Leyden, hat eine besondere Methode, die Dogmatik zu bearbeiten, gefunden, welche man die Föderalmethode, oder die Bundestheologie zu nennen pflegt. Er hat diese Methode zuerst angewandt in seiner *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*. Lugd. 1648. Die Föderalmethode beruht nun auf der Idee eines, von Gott mit den Menschen gemachten, Bündnisses. Soccejus unterschied aber 1) den Bund der Natur, oder den Werfbund, *foedus naturae seu operum* vor dem Falle, und 2) den Gnadenbund, oder den Bund des Glaubens nach dem Falle. Dieser Gnadenbund hat nun eine dreifache Ökonomie oder Einrichtung erhalten: 1) die Ökonomie vor dem Gesetz, oder die patriarchalische; 2) die unter dem Gesetz, oder die gesetzliche; 3) die mit dem Evangelio, oder die evangelische. Nach diesem Schema wird nun die ganze Theologie mit lauter, aus dem Bundeswesen entlehnten, Terminen und Formeln abgehandelt, und die berühmtesten dogmatischen Werke aus der reformirten Kirche, nach dieser Methode geschrieben, sind folgende:

F. Burmanni *synopsis Theologiae et speciatim foederum Dei*. Ultrajecti 1671. 4.

Braun, *doctrina foederis*. Amst. 1688.

H. Witsius, *de oeconomia foederis Dei cum hominibus*. lib. IV. Herb. 1712.

## §. 197.

## Unter den Socinianern.

Die Socinianer haben wenig Systematiker gehabt. Socinus *Summa religionis christianae*, Cracoviae 1671. 8. ist nur ein gedrängter Schattenriß. Eben so ist auch Oosterod's Unterrichtung von den vornehmsten Lehrpunkten der

nischen Religion. In solchen Lehrbegriffen ist fast die ganze  
 Insektion der unitarischen Gemeinden in Polen weiter  
 als ein Compendium. Dagegen ist in dem Buche  
 Söllers, eines socinianischen Predigers in Polen: De  
 vera religione, Craconiae 1650. 4. der socinianische Lehrbe-  
 griff nicht nur mit Vollständigkeit, sondern auch mit Freyheit  
 und Scharfsinn vorgetragen.

## §. 198.

Unter den Arminianern.

Die berühmtesten Systematiker unter ihnen waren: Si-  
 mon Episcopus, der zum Aufkommen der Partey sehr viel  
 beigetragen hat. Seine Institutiones theologicae sind aber  
 nach seinem Tode mit seinen übrigen Werken, Amsterdam  
 1650. fol. herausgegeben worden. Sie sind aber unvollstän-  
 dig, weil sie Episcopus unvollendet hinterlassen hat. Sie  
 zeichnen sich übrigens durch Simplicität und glücklichen Scharf-  
 sinn aus. Nach Episcopus hat sich Stephanus Can-  
 tinarius durch seine Institutiones religionis christianae  
 im ersten Bande seiner theologischen Werke, Amsterdam 1650.  
 fol. berühmt gemacht.

---

## Siebente Periode.

Von dem westphälischen Frieden bis zum Anfang der allgemeinen deutschen Bibliothek.

J. 1648 — 1765.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der griechischen Kirche.

§. 199.

Fortdauernder Stillstand des Lehrbegriffs in der griechischen Kirche.

In der griechischen Kirche blieb im Lehrbegriff alles Alten. Die Ursache davon lag aber nicht darin, daß eine ferliche Macht, wie in der römischen Kirche, die päpstliche Macht, die Fortbildung des Lehrbegriffs gehindert hätte, sondern allein treue Anhänglichkeit an das Alte, besonders an die Form, welche der Lehrbegriff in der Dogmatik des Johannes Damascenus erhalten hatte, war die einzige Ursache davon. Endlich erhielt der Lehrbegriff der griechischen Kirche, in seiner Verschiedenheit von der römischen und protestantischen, durch die Bildung der russischen Kirche völlige Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, und unter Peter dem Großen auch noch mehr Consistenz.

§. 200.

Vermehrung der symbolischen Bücher der griechischen Kirche.

Die Confessio orthodoxa unter Peter dem Großen verfaßt, erhielt im Jahr 1672. auf einer Synode zu Jerusalem

ne neue Bestätigung, und es wurde verordnet, sie als Normalbuch allgemein einzuführen. Zugleich ließ aber der Patriarch Dosithheus von Jerusalem ein neues Glaubensbekenntniß entwerfen und unterschreiben, die sogenannte Confessio hierosolymitana, die sich zwar über den ganzen Lehrbegriff verbreitet, aber hauptsächlich gegen die calvinische Abendmahllehre gerichtet ist.

### Zweite Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der römisch-katholischen Kirche.

#### §. 201.

##### Schicksale des tridentinischen Lehrbegriffs.

Die dogmatischen Beschlüsse der tridentinischen Synode gaben dem Lehrbegriff der römischen Kirche eine unerschütterliche Festigkeit, die so lange dauern muß, als das Ansehen dieser Synode dauern wird. Daher haben auch die allermeisten dogmatischen Schriftsteller der Katholiken in dieser Periode nichts andres gethan, als daß sie den Lehrbegriff nach den tridentinischen Bestimmungen entweder gegen die Griechen und Protestanten vertheidigten, oder denselben für die Protestanten annehmbar darzustellen suchten. Dieß that vornehmlich der berühmte Bossuet, der vom Jahr 1689. an Bischoff zu Meaux in Frankreich war, und eine Erklärung der Lehre der katholischen Kirche über die controversen Punkte geschrieben hat, die in viele andere europäische Sprachen übersetzt und ungemein oft gedruckt wurde. Lehrstreitigkeiten konnten in der katholischen Kirche nicht mehr vorkommen, weil sich Jedermann an die tridentinischen Beschlüsse halten mußte; aber doch fanden einige dogmatische Zänkereyen Statt. Schon Bossuet, ob er gleich das allgemeine Orakel seiner Zeit war, fand Gegner an den zwey Jesuiten Ludwig Maimbourg und Grasset, welche ihm den Vorwurf machten, er habe den tridentinischen Lehrbegriff nicht in allen Stücken getreulich dargestellt, welches auch wirklich der Fall war; denn er verbarg oder milderte manche

hatte Seite desselben, um die Protestanten zu gewinnen. Mehr Interesse erregte der Streit, welcher von dem berühmten Benedictinermönch Johann Mabillon durch seine *Epistola de cultu Sanctorum ignotorum*, Paris 1688. 4. und von dem eben so berühmten Ludwig Anton Muratori, der Geistlicher und Bibliothekar zu Modena war, verursacht wurde. Es betraf diese Fehde die Reliquien, und Heiligenverehrung. Mabillon behauptete, man habe sehr gefehlt, daß man viele Reliquien als solche angenommen und ihnen kirchliche Verehrung gewidmet habe, ohne erst durch angestellte Untersuchungen überzeugt worden zu seyn, daß sie wirklich heiligen angehören. Muratori stellte aber in mehreren Schriften die Behauptung auf: die Verehrung der Heiligen, besonder Jungfrau Maria, sey zwar nützlich und löblich, aber doch nicht nothwendig, denn man könne auch ohne sie selig werden. Überhaupt war das Dogma von der Heiligenverehrung ein Punkt im tridentinischen Lehrbegriff, an welchen sich noch andere gelehrte Katholiken gestoßen haben; unter diese gehörte selbst Bossuet. Er erklärte gerade heraus: daß die Heiligen die Bitten, die von den Gläubigen an sie gerichtet würden, durch sich selbst nicht kennen, sondern sie kämen bloß mittelbarer Weise zur Kenntniß derselben; denn entweder würden sie ihnen von den Engeln hinterbracht, oder Gott theile sie ihnen durch unmittelbare Offenbarung mit, oder er lasse sie ihnen aus seinem Wesen, worin alle Wahrheit verborgen ist, erkennen. Auch sahen die verständigern katholischen Theologen ein, daß nach der gemeinen Darstellung des Dogma von den Heiligen und ihren Verdiensten dieselben nicht bloß als Aussprecher bey Gott verehret, sondern als Vermittler Jesu Christo an die Seite gestellt werden. Dieser Vorwurf wurde dem römischen Lehrbegriffe auch von protestantischen Theologen gemacht. Am meisten Aufsehen machte, vom Jahr 1745. an, Johann Dietrich Winfler, damals Superintendent zu Hildesheim, als er dieß in einer, in Druck herausgegebenen, Predigt von den Katholiken behauptete. Die katholischen Theologen erklärten es für eine Verläumdung und nachdem bey fünf

Es keine Streitschriften von verschiedenen Parteyen herangekommen waren, so brachte das Ende des Streites weiter keinen andern Vortheil, als daß die verständigern katholischen Theologen erklärten, daß die Heiligen nur als Fürsprecher anzusehen seyen, und daß sich ihre Fürbitte bloß auf den einzigen Mittler Jesus Christus gründe. Der gemeine Priester- und Volksglaube fuhr aber fort, sie als wirkliche Vermittler bey Gott anzusehen.

§. 202.

Unterscheidung zwischen kirchlichen Dogmen und theologischen Schulmeynungen.

So viele Mühe und Sorgfalt die Väter der tridentinischen Synode angewandt hatten, allen controvers gewordenen Lehrpunkten die höchste kirchliche Sanction zu geben: so konnten sie doch nicht voraussehen, was unter den künftigen Lehrern ihrer Kirche selbst noch controvers werden könnte; daß sich das in der Folge wirklich ereignet hat, läßt sich sehr leicht erklären. Man hat erst nachher Anlaß erhalten, über manche Dogmen und ihre einzelnen Beziehungen tiefer nachzudenken, und da konnte es nicht fehlen, daß man hin und wieder auf Bestimmungen und Erklärungen geführt wurde, welche in den tridentinischen Decreten noch nicht liegen. Weil nun aber der neuere Katholicismus nur das für kirchliches Dogma hält, was in den tridentinischen Beschlüssen enthalten ist, so kam in der katholischen Kirche die Unterscheidung zwischen Dogma und Schulmeynung auf. Mit diesem letztern Namen bezeichnet man alle diejenigen Lehrsätze, welche sich nicht auf die Entscheidung der tridentinischen Väter, oder auf die Sanction eines andern nachfolgenden legitimen Concils oder eines in spätern Zeiten regierenden Papstes gründen, sondern welche bloß von einem Theile der Theologen für kirchliche Lehrsätze gehalten werden. Darunter gehört z. B. der Lehrsatz von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria.



## Dritte Abtheilung.

## Geschichte des Lehrbegriffs in der lutherischen Kirche.

## §. 203.

## Ursprung der Symbololatrie in dieser Kirche.

Schon im Jahr 1533. wurde den Lehrern der Theologie in der sich bildenden lutherischen Kirche die Verbindlichkeit aufgelegt, ihre Vorträge der augsburgischen Confession gemäß einzurichten, und das war auch nothwendig. In der Folge besetzte man diese Verbindlichkeit auch auf die übrigen in jedem Lande recipirten symbolischen Bücher aus, und man ließ die Religionslehrer einen Eid darauf leisten. Auch das kann gerechtfertiget werden; aber offenbar ist man hernach darin zu weit gegangen, daß man gesucht hat, diese symbolischen Bücher den biblischen Schriften ganz an die Seite zu setzen. Die Theologen Hanneken, Neumann und andere nannten die symbolischen Bücher göttlich, behaupteten, daß sie von Gott gegeben worden wären und durchaus keinen Irrthum enthalten. Diejenigen, welche sich zu dieser strengen Party hielten, forderten daher einen ganz unbedingten Eid auf diese Bücher, weil (quia) sie die göttliche Wahrheit des Christenthums ganz rein und vollkommen enthielten. Es stellte sich aber ihnen eine gelindere Party entgegen, deren Mitglieder zwar die symbolischen Bücher als sehr vortreffliche Schriften verehrten, aber ihnen doch nicht den Character der Göttlichkeit beylegten und nicht zu behaupten wagten, daß sie in allen und jeden näheren Bestimmungen der Offenbarungslehren völlig irrthumsfrey wären. Diese drangen sehr darauf, daß man den Eid auf sie nur unter der Einschränkung fordern könne, in wie fern (quatenus) sie mit dem Inhalte der heil. Schrift übereinstimmen. In diese Streitsache wurde endlich auch der berühmte Theolog Spener verwickelt. Er läugnete zwar den Nutzen nicht, welchen die symbolischen Bücher in der Kirche haben können, und welchen sie vornehmlich bey der Bildung der Kirche gehabt haben; aber er erklärte sie bloß für menschliche Bücher und

hagete, daß sie zur Erhaltung der Kirche absolut nothwendig seyen. Viel weiter ging aber Arnold, und weiter als er der Wahrheit und Billigkeit nach hätte gehen sollen. Er erklärte die symbolischen Bücher für irrig, schädlich und verwerflich, nachtheilig für die christliche Freyheit und geschickt, wieder ein Papstthum in der evangelischen Kirche einzuführen. Demohngeachtet blieben aber in dieser ganzen Periode die symbolischen Bücher in ihrem kirchlichen Ansehen, obgleich mit Recht der Bahn von ihrer Theopneustie nach und nach verschwand.

§. 204.

*Der Consensus repetitus fidei vero Lutheranae.*

Obgleich Georg Calixtus im J. 1656. starb, so hörte doch der synkretistische Streit nicht auf, sondern er zog sich noch weit in diese Periode hinein. Er breitete sich zwar über den größten Theil der lutherischen Kirche aus; aber Helmstädt, Leipzig und Wittenberg wurden die Hauptsitze desselben. Die theologische Facultät zu Helmstädt formirte nämlich für Calixtus eine Parthey, so wie die beyden theologischen Facultäten zu Leipzig und Wittenberg gemeinschaftliche Sache wider ihn und alle seine Anhänger machten. Noch gegen das Ende der vorigen Periode hatte einer von den Calixtinern, der Professor Horneius zu Helmstädt, die synergistische Meinung wiederholt, daß die guten Werke zur Erlangung der Heiligkeit nothwendig seyen. Dieser Irrthum schien dem Churfürsten Johann Georg I. von Sachsen so groß, daß er im Jahr 1646. durch seine Theologen zu Leipzig und Wittenberg die helmstädtischen Theologen ermahnen ließ, sie möchten doch solche ärgerliche Neuerungen unterlassen, und als diese Ermahnung ohne Wirkung geblieben war, so schrieb der Churfürst im Jahr 1649. an die Herzoge von Braunschweig und klagte den Calixtus und Honorius gefährlicher Irrthümer an. Dagegen brachten es die Herzoge von Braunschweig im Geheim dahin, daß die evangelischen Gesandten auf dem Reichs-

tage zu Regensburg im Jahr 1654. den Churfürsten von Sachsen ersuchten, er möchte seinen Theologen den fernern Streit darüber verbieten; auf einen zu bequemer Zeit anzustellenden Religionsgespräche solle der Streit geschlichtet werden. Der Churfürst erwiderte darauf, daß man dem h. Geiste nicht das Maul stopfen, noch dessen Dienern verwehren könne, daß sie gegen öffentlich verbreitete Irrthümer sprächen. Zugleich machten ihm seine beyden theologischen Facultäten zu Leipzig und Wittenberg den Vorschlag, diese calixtinischen Irrthümer in einer öffentlichen Schrift zusammenzustellen und die rein evangelische Lehre gegen sie zu sichern. Auf diese Art kam der Consensus repetitus fidei vero Lutheranae (wiederholter Consensus des wahren lutherischen Glaubens) zu Stande, welcher von dem Dresdner Oberconsistorium gebilliget und im Jahre 1555. von allen Mitgliedern der theologischen Facultäten zu Leipzig und Wittenberg unterschrieben wurde. In dieser Schrift war der lutherische Lehrbegriff in aller der Strenge, wie er in der Formula concordiae liegt, wiederholt und namentlich alles das verworfen, was Calixtus und seine Anhänger davon abzuweichen scheinendes gelehrt haben. Indessen außerhalb Sachsens konnte diese Schrift keine Gültigkeit und kein Ansehen erlangen.

### §. 205.

#### Neue Chiliaften. Apokatastatische Streitigkeiten.

Der Chiliasmus hat zwar zu allen Zeiten unter allen Parteien seine geheimen Anhänger gehabt, weil er sich mit gesinnlichen Vorstellungsarten in der Religion so leicht verbindet. In dieser Periode wurde er aber von den Lutheranern von J. W. Petersen, und J. E. Schade, vom Jahr 1699. an, öffentlich gepredigt. Schade war Prediger zu Berlin, und zeigte sich als einen heftigen Gegner alles Beichtwesens. Petersen war Superintendent zu Lüneburg, legte jedoch endlich sein Amt nieder. Er war ein Inspirant, und lehrte daher auf eigener Offenbarung, daß Christus tausend Jahre auf Erden

stbar regieren, und dann die Wiederbringung aller Dinge ergen werde. Unter dieser Wiederbringung aller Dinge *καταστασις παντων* Act. 2, 12. verstunden Peter sen und seine Anhänger aber eine nach Ablauf einer bestimmten Zeitperiode erfolgte Zurückversetzung aller Dinge der Welt in einen guten und vollständigen Zustand, in dem sie vor dem Falle der Engel und des ersten Menschenpaares waren. Dem zufolge glaubten sie auch, daß der Satan sammt allen bösen Engeln, so wie alle verdamnten Menschenseelen aus dem Ort ihrer Qual entlassen, moralisch gebessert, und zum Genuß der ewigen Seeligkeit in Gesellschaft der reinen Geister und Menschenseelen aufgenommen würden.

§. 206.

Die Apokalyptiker.

Auch dem verdienten Spener und seinen Anhängern hat man den Vorwurf des Chiliasmus gemacht. Aber er lehrte nur die Hoffnung besserer Zeiten für die evangelischen Christen, nicht die Bekehrung der Juden vor sich gehen, und das Papstthum fallen würde. Dann tritt ein herrlicher Zustand der Kirche auf Erden ein, von dem aber Spener nicht behaupten wollte, daß er gerade tausend Jahre dauern werde, ob dieß gleich in der Apokalypse ausgedrückt sey.

Andere hielten sich aber streng an den Buchstaben der Apokalypse, und behaupteten die tausendjährige Dauer dieses kritischen Zustandes der Kirche. Vorzüglich hat sich, Johann Albrecht Bengel durch die Theorie des tausendjährigen Reiches auf Erden, ausgezeichnet. Er baute dieß besonders auf die Apokalypse, und fand viele Anhänger bis auf unsere Tage herab, welche man die Apokalyptiker zu nennen pflegt.

## §. 207.

## Die terministische Streitigkeit.

Der Streit, der zwischen Thomas Ittig, Professor zu Leipzig, und Adam Nechenberg, seinem Collegem, geführt wurde, wird der terministische Streit genannt, denn er betraf die Frage: ob ein *Terminus gratiae* anzunehmen sey, d. h. ob Gott jeden Menschen eine gewisse Zeitfrist gesetzt habe, innerhalb welcher er sich bessern und zur Gnade aufgenommen werden könne, nach deren Verfließung aber keines von beyden mehr für ihn möglich sey. Die nun dieß behaupteten, wurden *Terministen* genannt.

Der eigentliche Urheber des Streits war J. G. Böse, Prediger zu Sorau, in der Lausitz, durch seine Schrift geworden, welcher er den Titel gegeben hatte: *Terminus peremptorius salutis humanae*, d. h. die von Gott in seinem geheimen Rath gefolgte Gnadenzeit 1698. Nechenberg folgte nachgehend der, hier vorgetragenen, Meynung von der unwiderrufflichen fest stehenden Gnadenzeit, jedoch mit einiger Milde- rung. Ittig aber behauptete: daß man zu jeder Zeit Zugang zur göttlichen Gnade habe, und daß die Gnadenzeit bis zum Lebensende fortbauere.

## §. 208.

## Der Pietismus.

Daß Studium der Theologie hat zu allen Zeiten einem jeden etwas zu wünschen übrig gelassen, welche die Religion hauptsächlich unter eine practische Ansicht stellen zu müssen glaubten. Auf diesem Weg gab Philipp Jacob Spener, Senior des evangelischen Ministeriums zu Frankfurt a. M. nicht nur die Veranlassung zur Entstehung des Pietismus, sondern auch zur Einführung einer neuen dogmatischen Methode.

Nach seinen Grundsätzen kommt es alles auf die An- übung des Christenthums an, und um dieß zu befördern und

willkommener zu machen, verlangt er, daß man nicht nur nach einer deutlichen, herzlichen und innigeren Kenntniß des Christenthums strebe, sondern sich auch in besondern der Andacht geweihten Stunden mit der Vereblung und Heilung seiner Seele beschäftige. In dieser letzten Hinsicht führte er gesellschaftliche Andachtsübungen, *Conuenticula*, genannt, ein; und weil er und seine Anhänger überhaupt in der Pietät, oder in einem frommen Sinn und Leben das höchste Ideal des Christen fanden, so wurden sie von ihren Gegnern spottweise *Pietisten* genannt. In der Folge verlor aber dieser Name alle unehrenhaften Nebengriffe, und die Parthey machte es sich zur Ehre *Pietisten* genannt zu werden.

§. 209.

Swedenborg und seine Lehrsätze.

Unter den Fanatikern des achtzehnten Jahrhunderts nennt man vorzüglich Emanuel Swedenborg; und seine Lehrsätze haben wirklich historische Merkwürdigkeit. Er wurde 1688. zu Stockholm geboren, und nachgehends wurde sein Vater Bischoff zu Scara, in Westgothland. Er studirte die Bergwerkswissenschaft, bereiste dann Frankreich, Holland und England, und wurde endlich Beysißer des Bergwerkscollegiums zu Stockholm als welcher er erst 1772. starb. Er schrieb mehrere Werke über die Chemie, welche sehr geschätzt werden, vertiefte sich aber auch in die Theologie, und dieß machte ihn zu einem theologischen Schwärmer.

Er schuf sich einen ganz neuen Lehrbegriff, den er in einer Menge von Schriften der Welt bekannt machte. In Deutschland wurde man durch folgende Schrift damit bekannt gemacht: Swedenborg und Anderer irdische und himmlische Philosophie zur Prüfung des Besten, v. J. Ch. Stttinger 1768. Leipzig 8. Swedenborg glaubte nämlich, die himmlische Welt so zu kennen, als die irdische, weil er in der Überzeugung stand, mehrmals in den Himmel, und eben so in die

Gesellschaft der höllischen Geister entrückt worden zu seyn. Er fand nicht nur in Schweden Anhänger, sondern auch in Dänemark, Teutschland, und hauptsächlich in England. In Schweden ist die Swedenborgische Gemeinde jetzt 3000 — 4000 Seelen stark. Diese glauben folgendes:

1) Es gibt nur drey Fundamentalartikel, welche in der Lehre von der Gottheit Christi, in der Lehre von der Heiligkeit der biblischen Schriften, und in der Lehre von der christlichen Liebe, die sich im practischen Leben zeigen muß, bestehen.

2) Die drey Personen, Vater, Sohn und Geist, machen nur eine Einzige Gottheit, die Gottheit Jesu aus, und in dem Vater, Sohn und Geist, hat sich derselbe als Schöpfer, als Erhalter, und als Wiederhersteller gezeigt.

3) In Jesu Christo waren aber alle diese drey Personen miteinander vereinigt. Aus dieser Ursache taufen die Swedenborgianer mit der Formel: ich taufe dich im Namen des heil. Jesu Christi, der Vater, Sohn und Geist ist.

4) Es gibt drey Himmel, deren jeder aus einer unzähligen Menge von Gesellschaften besteht; die Mitglieder derselben sind Engel, und die zu dieser Würde erhobenen, waren fromme Menschen.

5) Die Engel haben eine menschliche Gestalt, und sie tragen Kleider, die aus ätherischem Stoffe gemacht sind. Diejenigen, welche sich im obersten Himmel aufhalten, sind aber ohne alle Kleidung. Sie bedienen sich einer eigenen Schrift zum Schreiben, und unterhalten sich mit traulichen und frommen Unterredungen.

6) Die Menschenseelen kommen gleich nach dem Tode in das Geisterreich, unter welchen sich Swedenborg eine Art Nimbus animarum gedacht hat. Hier werden die Seelen bis zum Gericht aufbewahrt, nach welchem sie entweder in den Himmel oder in die Hölle kommen.

7) Die irdischen Leiber stehen nicht wieder auf, sondern die Seelen bekommen nach dem Gericht einen feinem, nämlich einen geistigen Körper, der zwar die Gestalt des irdischen Körpers, aber andere Organe hat. Die Menschen bleiben ihren Meynungen, die sie hier schon hatten, getreu; und die Körper der bösen Menschen sind so eingerichtet, daß sie die Lust im Himmel nicht vertragen können, sie würden darin erstickten.

8) Im Himmel lebt man gerade wie auf Erden, nur daß Alles weit schöner, besser und vollkommener ist. Man lebt in Häusern beyammen, in Städten, man hat Kirchen, in welchen lauter vortreffliche Predigten gehört werden. Die Ehen werden fortgesetzt; aber nicht sinnlich, sondern als geistige Vereinigung. Man trägt Kleider, und spricht die Sprache, wie man auf Erden gesprochen hat.

In diesem Punkte wichen aber die meisten Swedenborgianer in Schweden ab, und behaupteten: daß in den drey Himmeln alles nur Eine Sprache rede, die aber nicht ins Ohr gehe, weil der künftige Körper andere Organe hat.

9) Die Seelen leben im Himmel nationenweise beyammen. Die Holländer nehmen den südlichen Theil des Himmels ein; die Schweden wohnen nordwärts, und die Engländer haben den Mittelpunkt inne, welche Ehre ihnen deshalb von Gott zu Theil wird, weil selbst auf Erden die beste Bibellekkenntniß, die auch Denke, und Schreibfreyheit unter ihnen herrscht. Auch der Rationalcharacter setzt sich fort; und es sind z. B. die Holländer eben so mißtrauisch, wie sie auf Erden sind.

10) Auch die häuslichen Einrichtungen der verschiedenen Völker werden im Himmel beybehalten. Die Häuser der Holländer haben gerade die besondere Bauart, wie auf Erden. Die Engländer bauen alle ihre Städte, so wie London gebaut ist.

11) Die Seelen der Gottlosen werden zwar in einen bestimmten Ort verwiesen, der Hölle heißt; aber dieß ist kein



Feuerpfuhl; sondern jede gottlose und verpammte Seele trägt das höllische Feuer in sich. Dieß besteht nämlich in der Selbst- und in der Weltliebe, wovon sie schon auf Erden erfüllt waren, und wovon sie auch dort beständig geißelt werden.

12) Jeder Mensch kann einst in den Himmel eingehen, wenn er sich nicht von der Selbstliebe und Weltliebe beherrschen läßt, mag er nun eine Religion haben, welche er will.

13) Es kommen daher sowohl die frommen Heyden, als die ungetauften Kinder, ferner auch die frommen Juden in den Himmel; aber es wird ein Statthalter über sie gesetzt, der auf Erden vom Judenthum zum Christenthum übergegangen ist. Dieser richtet seine ganze Aufmerksamkeit darauf, daß die ihm untergeordneten Juden keine Lasterungen wider Jesum aussprechen. Übrigens treiben die Juden ihre Habschierung im Himmel fort. Sie handeln hauptsächlich mit kostbaren Juwelen, womit sich die Seelen schmücken. Dagegen ist aber den Quäkern, welche nichts auf die Bibel halten, der Himmel verschlossen, und sie werden in eine Wüste verwiesen; die mährischen Brüder dürfen nur zur Thür hereinsehen.

14) In der Bibel ist niemals die Rede von dem Ende der Welt, sondern von dem Ende der Kirche. Es hat in allen vier Kirchen Vereine gegeben a) die adamitische Kirche von Adam bis Noah; b) die Noachitische von Noah bis Moysen; c) die mosaische oder israelitische von Mose bis Christus; d) die christliche. Alle haben ihren Anfang und ihren Bestandthum und ihr Ende, welches eintritt, wenn es weder Glaube noch Liebe mehr giebt. Zu Ende einer jeden Kirche wird von Gott ein Gericht über die Verstorbenen in der Geisterwelt veranstaltet, sammelten Mitglieder derselben gehalten, und diese entweder in den Himmel aufgenommen, oder in die Hölle verstossen.

15) Die catholische und protestantische Kirche steht jetzt an ihrem Ende, denn schon im Jahr 1757. hat das Gericht über die zu beyden gehörigen Seelen begonnen. Seit die

Es hat die neue Religionsökonomie Gottes, welche in der Apokalypse unter dem Ausdruck, neuer Himmel und neue Erde verstanden ist, begonnen. Um die Menschen auf diese vorzubereiten, hat Swedenborg den heil. Geist und geistliche Offenbarungen empfangen, und den Befehl erhalten, die Bibel nach ihrem rechten, nämlich nach ihrem innerlichen Sinn, welcher unter dem Buchstaben verborgen liegt, zu erklären, und die Herzen der Menschen zu einer innigen Verbindung mit Gott zu eröffnen.

Seit dem Jahr 1757. ist auch das neue Jerusalem auf Erden herabgesandt worden. Es ist zwar noch Niemand in dasselbe gekommen, weil die Menschen zum Eintritt in dasselbe noch nicht reif und würdig sind; aber Swedenborg ist durch eine Offenbarung erfahren, daß es in der Mitte von Africa steht. Deswegen haben auch die Swedenborgianer in England neuerlich zwey Colonien auf dem Vorgebirge Messrata und auf Siera Leona gegründet, um dem neuen Jerusalem allmählig näher zu rücken.

18) Persönlich kommt Jesus Christus auf die Erde nicht zum 2. Mal. Im N. T. wird nur von einer geistigen Wiederkunft desselben gesprochen, und diese ist durch die Herablassung des neuen Jerusalems, und durch den Anfang der neuen Religionsökonomie bereits wirklich erfolgt.

#### Vierte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der reformirten Kirche.

#### §. 210.

##### Der Consensus helveticus.

Seitdem Amyralbuis anfang, die Prädestinationslehre Galians zu bestreiten, und seinen Universalismus hypotheticus aufzustellen, verlor die Lehre von der besondern Gnade Gottes im

mer mehrere von ihren Anhängern, und die Reformirten, besonders die in der Schweiz und Frankreich, theilten sich in zwey Parteyen, in die Universalisten und Particularisten. In der Schweiz entschlossen sich die Häupter der Particularisten durch eine neue symbolische Schrift den Universalismus, d. h. die Lehre von der Allgemeinheit der Gnade Gottes, auf einmal zu unterdrücken. Man glaubte noch andere Beweggründe zur Ausfertigung einer neuen symbolischen Schrift zu haben. Der berühmte Orientalist Ludwig Capellus hatte behauptet: daß die hebräischen Vocalzeichen spätern Ursprungs seyen. Dieß hielten die Eiferer für einen, dem Ansehen der heil. Schrift, sehr gefährlichen Irrthum.

Ferner hatte Josua de la Place, gewöhnlich Placcus genannt, ein Amtsgenosse des Ludwig Capellus und Ampralbus auf der Universität Saumur die unmittelbare Zurechnung der Sünde Adams geläugnet, weil seine Nachkommen keinen wirklichen Antheil an der Begehung seiner Sünde gehabt hätten, und de la Place wollte nur eine mittelbare Zurechnung der Sünde Adams zugeben. Durch Adams Fall sind nämlich die moralischen Kräfte seiner Natur verdorben, und diese moralische Verderbtheit pflanzt sich physisch fort, wodurch allerdings seine Nachkommen in einem übeln Zustande geboren werden. Aber das ist auch alles, was sie von der Sünde Adams tragen müssen, zugerechnet wird sie ihnen nicht.

Um diese drey Irrthümer zu unterdrücken, machte J. H. Heidegger, Professor der Theologie zu Zürich, Franz Estretin, Professor der Theologie zu Genf, und Lucas Grellet, Professor der Theologie zu Basel, ihrer Obrigkeit den Vorschlag, eine neue Normalschrift entwerfen zu lassen, und sie wurden auch gleich selbst mit dieser Arbeit beauftragt. Heidegger entwarf die Schrift, und sie erhielt den Titel: Formula consensus ecclesiae Helveticae circa doctrinam de gratia vniuersali et connexa aliqua nonnulla capita. Sie besteht aus sechs und zwanzig Artikeln, und darin sind die wichtigsten Lehrsätze des Ampralbus und de la Place,

nich aber auch Capellus Meynung über den Ursprung der bräsischen Vocalpuncte als irrig verworfen.

Im J. 1675. nahmen sie die Cantons Zürich und Bern, d 1676. auch die andern evangelischen Cantons als symbolische Schrift an. Überhaupt wurde sie in der ganzen reformirten Schweiz angenommen und unterschrieben; aber von manchen nur gezwungener Weise, weil man gegen die Streitenden sehr hart verfuhr. Zugleich wurde für die Folge das Gesetz gegeben, daß jeder Candidat des Predigtamts diese Formel unterschreiben müsse. Da fingen nun einige an, die Restriction zu fugen, sofern der Consensus mit der heil. Schrift übereinstimme. Allein das wurde nicht geduldet, und es entstanden daher starke Bewegungen, die mehrere Jahre dauerten, und manchen Candidaten um sein Amt brachten.

Endlich erhob sich die Universität zu Lausanne, und durch ihren Lehrer Barbeirac, im Jahr 1716. eine schriftliche Vorstellung bey der Regierung des Cantons Bern hinsichtlich. Sie forderte die restrictive Unterschreibung dieser Formel aus dem Grunde, weil kein menschliches Buch Unfehlbarkeit habe. Im Jahr 1717. ließen sie eine noch stärkere Vorstellung einreichen, und drangen darauf, daß man entweder die Subscription der Formel den angehenden Predigern lassen, oder ihnen dieselbe nach Vorbehalt unterschreiben lassen sollte. Allein auf beydes nahm die Regierung in Bern keine Rücksicht; bloß so viel gab die Parthey der Particularisten endlich nach, daß der Consensus nicht als eine Glaubensformel gelten solle, sondern nur als eine Lehrformel, wider die man nicht lehren und schreiben dürfe.

Der Glaube an die Richtigkeit ihres Inhalts war also bey gegeben; aber nicht das Lehren und das Bekenntniß. Ob der gleich nunmehr das Joch leichter war, so konnten es doch die Universalisten nicht ertragen, und die Unruhen und Missigkeiten in der Schweiz dauerten fort, und verbreiteten selbst ihre nachtheiligen Wirkungen auch in andern reformirten

Ländern. Daher denn endlich im Jahre 1722. die Könige von England und Preußen sich ins Mittel legten. Diese brachten es endlich bey der schweizerischen Regierung dahin, daß man die Unterschrift der Formula consensus nicht mehr verlangte, worauf sie bald ihre ganze Gültigkeit verloren hat.

Cf. Pfaff, de formula consensus helveticæ. Tüb. 1723. 4.

### §. 211.

Hermann Alexander Röhl und seine Anhänger.

Auch in Holland erhoben sich unter den Reformirten neue Lehrstreitigkeiten. Hermann Alexander Röhl, vom J. 1686 — 1704. Professor der Theologie und Philosophie zu Gronover, und vordem Professor der Theologie zu Utrecht, hatte schon an dem Streite über den Beweis des göttlichen Ursprungs der heil. Schrift Antheil genommen. Der größte Theil der reformirten Kirche hielt mit Calvin das innere Zeugniß für den stärksten Beweis des göttlichen Ursprungs der heil. Schrift. Aber Röhl behauptete: die Göttlichkeit der heil. Schrift müsse aus der Vernunft bewiesen werden, obgleich das innere Zeugniß der heil. Schrift nicht zu verwerfen sey.

Kurz darauf, im J. 1689. erregte aber Röhl noch einen andern Streit. Er lehrte, die Zeugung des Sohnes dürfe nicht eigentlich verstanden werden. Sie bedeute bloß, daß die zweyte Person in der Gottheit mit der ersten einerley Wesen sey, und mit dem Vater von Ewigkeit da gewesen sey. Außerdem behauptete er, daß der leibliche Tod in der heil. Schrift eine Sündenstrafe, selbst bey den Gläubigen, beschrieben sey, und als ihr letzter Feind angesehen werde, den aber Christus nach der Auferstehung völlig zerstören wird. Gegen diese Lehren erhob sich Röhl's College, Campegius Vitringa. In Betreff der erstern vertheidigte er die gewöhnliche Vorstellung: die zweyte Person ist von Ewigkeit her vom Vater gezeugt worden. Dieß ist die Ursache, warum sie der Sohn genannt wird. In Betreff des zweyten Lehrens erklärte er

aber Bittunga so: Christus hat der göttlichen Gerechtigkeit für alle Sünden der Auserwählten genug gethan, und hat sie also von aller Strafe der Sünde befreit, mithin von dem zeitlichen Tode, in so fern er für eine Sündenstrafe gehalten wird.

Nachdem sich der Streit schon ausgebreitet hatte, suchte man ihn durch einen Vergleich beizulegen, an dem auch die Stände von Holland Theil nahmen. Dem Röll wurde der fernere Vortrag seiner Lehrsätze untersagt, und seinen Gegnern Stillschweigen auferlegt. Aber doch gewann er im Stillen Anhänger, die sich lange erhielten. Noch gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zeigte sich die Wirkung davon. Fried. Adolph Lampe, ein als Ereget berühmter Theolog, trug seine Meinung, nur verändert, aufs neue vor. Er unterschied zwischen der natürlichen und ökonomischen Sohnschaft (filiatio) der zweiten Person, und behauptete: daß Jesus in Ansehung der ersten der eingeborne Sohn Gottes, in Ansehung der letztern aber, der erstgeborne heiße.

§. 212.

Trithemismus in der reformirten Kirche.

Wilhelm Sherlock, Dechant zu St. Paul in London, behauptete sowohl in seinen Predigten, als auch in seinen Schriften: daß die drey Personen der Gottheit, drey für sich erlaubte, unendliche Geister wären, die um deswillen Ein Gott genannt würden, weil ihre Gedanken, Vorstellungen und Entschlüssen in einer ewigen Harmonie mit einander stehen, weil sie in ihrem Bewußtseyn Eins miteinander sind. Die Universität Oxford erklärte aber diese Behauptung für heidnisch.

§. 213.

Arianismus in der reformirten Kirche.

Wilhelm Whiston, zuerst Professor der Mathematik in Cambridge, hielt den arianischen Lehrbegriff deshalb für

den wahren, weil er sich aus der Kirchengeschichte überzeugt hatte, daß vor dem Concil zu Nicäa der Arianismus der allgemein herrschende Glaube war. Er hielt also den Sohn und Geist für von dem Vater, der der alleinige ewige Gott ist, verschiedene, von demselben erschaffene, ihm zwar ähnliche, aber nicht gleiche Wesen. Beide sind also der Zeit und der Vollkommenheit nach dem Vater untergeordnet, so wie auch der heil. Geist dem Sohne. Mit Jesu hat sich der Sohn, welcher das höchste und vollkommenste Geschöpf in der ganzen Reihe der Dämonien ist, vereinigt, und zwar in der Art, daß er in ihm die Stelle der Seele vertrat.

### Zweiter Abschnitt. Geschichte der Dogmatik.

#### §. 214.

#### In der lutherischen Kirche.

Zu Ende der vorhergehenden Periode war unter lutherischen Theologen wieder die scholastische Causalmethode beliebt geworden. Einen neuen Weg betrat aber, zu Anfang dieser Periode, der Straßburger Theologe Johann Conrad Dannhauer, in seiner 1649. zu Straßburg erschienenen *Hodosophia christiana sive Theologia positiva in certam planam et cohaerentem methodum redacta*. Er erwählte die analytische Methode, und verband sie mit der biblischen. Aber weit mehr Epoche machte Abraham Calov zu Wittenberg, dessen *Systema locorum theologicorum* in 12 Quantitäten vom Jahr 1655—77. daselbst erschienen ist.

Der Verfasser folgte auch der scholastischen Methode, und sein Buch ist voll von Problemen; aber die Ordnung ist gut, und der Vortrag bestimmt. Der größte Vorwurf, der dem System trifft, ist die darin herrschende Polemik, und ein Streben nach Hyperorthodoxie, das sich besonders in der Lehre von der Inspiration an den Tag legt.

An Calov schloß sich Joh. Andreas Quenstedt, Professor der Theologie zu Wittenberg an, der auf seine Theolo-

gia didactico - polemica. Vitembergae 1685. einen ungemeinen Fleiß verwandt hat. Er befolgt auch die scholastische Causalmethode, und liefert zugleich eine vollständige Polemik, wobey er nicht bloß die neuen Irrlehrer, sondern auch die alten Häretiker vor Augen hatte. Joh. Wilh. Baier, Professor der Theologie zu Jena, hat 1686. ein Compendium Theologiae positivae herausgegeben, das sich, eine lange Reihe von Jahren fort, fast auf allen academischen Rathedern erhalten hat. Es ist auch gar kein unbrauchbares Lehrbuch, ob es gleich in den Feisten der Scholastik zu fest geschlagen ist.

Dav. Hollaz hat ein Examen Theologiae acroamaticum Lps. 1707. herausgegeben; es ist ein Auszug aus den Systemen von Gerhard, Calov und Quenstedt, und war für Candidaten der Theologie zur Vorbereitung auf das Examen bestimmt. Mehr zeichnet sich Pfaff in seinen Institutiones Theologiae dogmaticae et moralis, Tub. 1720. 8. aus Joh. Ernst Schubert's Institutiones Theologiae dogmaticae Jenae 1753. werden an Ordnung, Deutlichkeit, Gründlichkeit und Schönheit des Ausdrucks von Mosheim in seinen Elementis Theologiae dogmaticae, Norib. 1758. bey weitem übertreffen.

### §. 215.

Die Leibniz-Wolfischen Theologen und die Methodus mathematica oder demonstrativa.

Nach dem ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts erhob sich die Leibniz-Wolfische Philosophie, und es fehlte nicht an Theologen, die sich in ihre Geheimnisse einweihen ließen und diese in Beschlag nahmen, um den Vortrag der Dogmatik darnach einzurichten. Diese Männer waren Reinbeck in Berlin, Ganz zu Tübingen, Ribov zu Göttingen, Carov zu Weimar, Neusch zu Jena, Baumgarten zu Halle, und unter den Reformirten: Wyttenbach, dessen Tentamen Theologiae dogmaticae, methodo scientifica pertractatae. 3 Vol. Bern 1741. nach dieser Methode geschrieben ist



Diese Männer haben alle in ihren hieher gehörigen Schriften von der *methodus demonstratiua seu mathematica* Gebrauch gemacht, worüber zu vergleichen ist H. Hagen, de *mathematica methodo*, Norimb. 1734. 8.

Diese Methode war dem Philosophen Wolf eigen; denn nach ihm war alles Philosophiren ein Demonstriren, und er nahm daher Axiomata an, und aus diesen demonstrirte er seine Lehrsätze, so wie der Mathematiker seine Axiomata voraussetzt, und aus ihnen demonstrirt. Daher *methodus demonstratiua seu mathematica*. Wolf selbst hatte den Gedanken, nach dieser Methode eine Dogmatik zu bearbeiten, in Überlegung genommen. Die heil. Schrift nahm er als Grundprincip an, und aus dem wörtlichen Inhalt derselben, sofern er Glaubenslehren betrifft, wollte er die Axiomata geformt wissen, welche aufzustellen, und aus welchen die übrigen Lehrsätze zu demonstriren wären. Daher wollte Wolf auch Problemata in der Dogmatik aufgenommen haben, in denen gezeigt würde, wie sich der Mensch dem Evangelium gemäß betragen sollte. Mit diesen Problemen würden endlich Corollarien verbunden seyn, welche die Kennzeichen eines wahrhaft christlichen Glaubens und Wandels enthalten sollten.

Ohngefähr auf die nämliche Weise haben auch vorgenannte Theologen die Dogmen vorgetragen; aber die langweilige und einförmige mathematische Methode machte sie bald lästig. Auch hat sie oft auf unglückliche Versuche geleitet, Sätze zu demonstriren, die indemonstrabel sind, und endlich hat sie so vielen feinen Distinctionen geführt, daß, wie in den Schriften der Scholastiker, die Idee des Ganzen darin versäumt ist. Übrigens ist nicht zu verkennen, daß in anderer Rücksicht die Wolfische Philosophie der christlichen Religionslehre nicht nachtheilig geworden ist; denn durch sie ist die Menschheit in ihrem philosophischen Wissen weiter gebracht worden.

§. 216.

Entstehung der practischen Theologie.

Joh. Jac. Spener, der Urheber des Pietismus, hat sich nicht bloß dadurch berühmt gemacht, daß er mit unermüdetem Eifer auf die Ausübung der Christenthumslehre, und also auf practisches Christenthum gedrungen hat; sondern er hat sich auch noch ein anderes Verdienst erworben, nämlich, daß er das practische Christenthum auch in der Erkenntniß des Verstandes wieder herzustellen gesucht hat, und dadurch ist er der Schöpfer der practischen Theologie geworden. Um, was Spener vorzüglich bezweckte, eine deutliche und faßliche Erkenntniß des Christenthums möglich zu machen, war nöthig, dasselbe wenigstens theils von den Formen der Schultheologie zu entkleiden, theils dieß Bestreben machte Spenern zum Reformator des dogmatischen Studiums.

Er erklärte frey, daß in die gelehrte Theologie viel Fremdes, Unnützes und eine Menge Spitzfindigkeiten eingebracht sey, und daß man, um ihr Studium nützlich zu machen, sie nach der einfachen Lehre der Bibel purificiren müsse. Spener's Freunde und Schüler suchten dieß auch ins Werk zu setzen, und gaben an mehreren dogmatischen Methoden zu erkennen, wie der ächte und ansehnliche Vortrag der christlichen Theologie beschaffen seyn müsse. Den Anfang machte Aug. Hermann Franke, mit seiner *Methodus studiosi theologiae*, und *Idea studiosi theologiae*, Hal. 1705. 8. Er geht von der Maxime aus, daß Gebet, Betrachtung und Versuchung den Theologen bilden; *Oratio, meditatio et tentatio faciunt theologum*, welcher Ausspruch sich zum erstenmale in einer lateinischen Homilie findet, die dem Ambrosius oder einem andern lateinischen Schriftsteller vor dem siebenten Jahrhundert angehört, und welcher ursprünglich von denjenigen, meist Mönchen, gesagt wurde, welche sich dem Studium der mystischen Theologie ergaben.

Nach dieser practischen Methode wurden dann auch so leicht die Glaubenslehren bearbeitet. Spener selbst, dann

Breithaupt, Freylingshausen, May, Lange, Rambach, Weismann und Burg, haben der Welt ihre Versuche bekannt gemacht. Nicht mit Unrecht hat man diesen practischen Bearbeitern der Dogmatik vorgeworfen, daß sie zu wenig nach Gründlichkeit strebten, weil sie alle historischen und gelehrten Untersuchungen sorgfältig vermieden, die sie doch einmal von einem gründlichen Vortrag der Dogmatik nicht ganz entfernen lassen.

Buddeus suchte daher in seiner *Isagoge historico-theologica ad Theologiam vniuersam*, Lipsiae 1727. 4. den Mittelweg einzuschlagen, und die Ansicht der Glaubenslehre mit dem philosophisch-critischen und historisch-philosophischen Studium derselben zu verbinden. In seinen *Institutiones theologiae dogmaticae*, Lipsiae 1723. 4. hatte er selbst schon einen Versuch gemacht, und wirklich hat sich Buddeus nicht nur von allem scholastischen Pedantismus rein erhalten, sondern sein Bestreben geht ganz sichtbar dahin, die christliche Theologie, mit Hülfe des gemeinen Menschenstandes, aus dem Menschen selbst zu entwickeln.

Vergl. Stäudlin's Geschichte der theologischen Wissenschaften. Thl. 2. S. 222. ff.

### S. 217.

#### Die Theologia comparatiua.

Gustav Christoph Hosmann, Professor der Theologie zu Kiel, wollte der Dogmatik durch seine sogenannte *Theologia comparatiua* eine neue Form geben. So nannte er nämlich eine Darstellung der Dogmatik, wenn jedes einzelne Dogma aus der heil. Schrift nach seiner Nothwendigkeit und praktischen Tendenz, zugleich aber die entgegenstehende Irrlehre, ohne Rücksicht darauf, ob sie schon von Jemand vorgetragen und geglaubt worden sey, dargelegt wird. Dabey hielt er sich aber nicht bloß an den wörtlichen Inhalt der heil. Schrift, sondern zugleich an das, was aus den Worten der heil. Schrift gefolgert werden kann. Er unterschied nämlich mit andern

**Ätern Theologen: reuelatio per scripturam facta formalis und virtualis.** Die reuelatio formalis ist da, wo in der heil. Schrift ein Dogma unmittelbar durch Worte ausgedrückt ist; hingegen reuelatio virtualis ist da vorhanden, wo in den Worten der heil. Schrift ein Dogma nur mittelbar liegt, wo aus dem, was die heil. Schrift sagt und lehrt, durch einen logischen Schluß ein Dogma herausgebracht wird. Diese Theologia comparatiua hat aber keinen besondern Beyfall gefunden, vermuthlich deshalb, weil sie mit der, damals von den Dogmatikern mit Eifer getriebenen, Theologia polemica größtentheils in Eins zusammenfällt.

Cf. Gust. Christoph. Hosmann Principia Theologiae comparatiuae positionibus acroamaticis, de articulis fidei cum maximo euoluta. Kiliae 1732. 4.

§. 218.

Geschichte der Dogmatik in der reformirten Kirche.  
Die Cartesianischen Theologen.

Weil des Cartes, welcher ein geborner Franzose war, vom Jahr 1629. an seinen Wohnsitz in Holland genommen hatte, so breitete sich seine Philosophie hauptsächlich in diesem Lande aus. Sie fand selbst unter Theologen Anhänger, von welchen Abraham Heidanus, Professor der Theologie zu Leyden, und Christoph Wittich, Professor der Theologie zu Rintwegen, die berühmtesten waren. Natürlich machten sie im Vortrage der Dogmatik von dieser Philosophie Gebrauch; aber dieß erregte großen Widerspruch, weil eine andere Partey der Theologen, an deren Spitze Gisbert Voetius, Professor der Theologie zu Utrecht, Andreas Rivetus, zuerst Professor der Theologie zu Leiden, hernach zu Breda, und Samuel Maresius, Professor der Theologie zu Grönningen, standen, diese Philosophie für sehr gefährlich hielt und ihr den Vorwurf machte, daß sie die Lehre des Christenthums ganz untergrabe. Die Eigenthümlichkeiten der cartesianischen Philoso-

phie bestanden in folgenden Behauptungen: für das Daseyn Gottes kann kein hinlänglicher philosophischer Beweis gegeben werden; nur das, daß einem jeden Menschen der Begriff von Gott angeboren ist, kann die Stelle eines Beweises vertreten. Weil nun des Cartes auch noch den Lehrsatz hatte, daß das Wesen eines Geistes bloß im Denken bestehe, so wurde er beschuldigt, daß er an keinen substantiellen Gott glaube und also ein wirklicher Gottesläugner sey. Außerdem nahmen die Theologen noch an folgenden seiner Lehrsätze Anstoß: die Materie ist unendlich ausgedehnt: alle durch die Sinne erworbenen Kenntnisse sind trüglisch: der Mensch hat einen vollkommen freien Willen, durch welchen er seine Leidenschaften nach Gefallen regieren kann. Dieser Widersprüche ohngeachtet, vermehrten sich doch die cartesianischen Theologen mit jedem Jahre, und außer Heidan und Wittich, die schon genannt worden sind, befanden sich die sehr bedeutenden Männer Franz Burmann, Johann Braun, Johann Glauber, Hermann Alexander Röhl und andere darunter. Die Vorwürfe gegen diese Philosophie waren auch zu hart, und nur durch Mißbrauch konnte sie der christlichen Theologie schädlich werden. Die erst genannten Theologen machten aber wirklich keinen Mißbrauch von ihr, und die Kirche hatte nichts von ihrer Anhänglichkeit an diese Philosophie zu fürchten. Demohingeachtet brachte es die Gegenpartey dahin, daß die Stände von Holland im Jahr 1656. eine Verordnung erließen, nach welcher der Gebrauch der cartesianischen Philosophie zur Erklärung der christlichen Religionslehre untersagt war. Endlich nachdem noch mehrere obrigkeitliche Mandate und Synodalschlüsse wider diese Philosophie erlassen worden waren, wurden im Jahr 1676. die Anhänger derselben bey dem Prinzen Wilhelm von Oranien sogar als staatsgefährliche Leute angeklagt, worauf harte Maaßregeln gegen sie ergriffen wurden. Heidanus und andere verloren ihre Ämter; doch hörte diese Verfolgung bald auf, und endlich gewannen die cartesianischen Theologen in Holland sogar die Oberhand.

**Cf. Chr. Wittich** *Theologia pacifica*; in qua varia problemata theologica intra Reformatos Theologos gitari solita ventilantur; simul vana Philosophiae Cartesianae in diversis Theologiae partibus demonstratur: *ingl. Bat. 1671. 4.*

**Ritter's** Preisschrift über die Philosophie des Cartesius und Spinoza, und ihre gegenseitigen Berührungspuncte. *Leipzig und Altenburg 1817. 8.*

Über den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philosophie. Ein philosophischer Versuch von **H. E. Sigwart**. *Tübingen 1816. 8.*

### §. 219.

#### Die Methodus oeconomica.

Während die Coccejaner mit ihrer Bundestheologie sich beschäftigten, suchte **Heidegger** eine andere Methode zu erfinden, die er auch in seinem Werke: *Oeconomia trium personarum in negotio salutis humanae*, *Lugd. Batav. 682. 12.* der Welt mitgetheilt hat. Er sucht darin alle Dogmen aus der Gnadenöconomie der dritten Person der Gottheit, oder aus ihrem Geschäfte bey dem Werke unserer Errettung herzuleiten, zu erklären, zu beweisen und zu vertheidigen. Es hat aber diese Gnadenöconomie nicht viel Beyfall gefunden. Bloß **Nicolaus Gottler** hat nach derselben *die Institutiones Theologiae*, *Amst. 1732.* bearbeitet.

### §. 220.

Die übrigen Systematiker in der reformirten Kirche.

**Peter von Mastricht** hat in seiner *Theologia theotico-practica*, *Amst. 1682. und Ultraj. 1699. 3. Vol.*, *Editio noua 1724.* unstreitig das beste und ausgeübteste System in der reformirten Kirche geliefert, welches auch noch jetzt geschätzt wird. Es hat vornämlich das Eigene

daß jedes Dogma in vierfacher Beziehung, in ergetischer, dogmatischer, polemischer und practischer abgehandelt wird. Biringa hat in seiner *Doctrina christianae religionis per aphorismos descripta*, Francof. 1707. & ein Compendium von guter Ordnung und Anlage geliefert. Salomon van Til hat aber in seinem *Compendium theologiae vtriusque*, Lugd. Batav. 1704. so wie van der Horst. in seiner *Theologia naturalis et revelata*, Amst. 1715. die natürliche und geoffenbarte Theologie abgesondert von einander vorgetragen.

### §. 221.

Geschichte der Dogmatik in der katholischen Kirche.

Der große Haufe der Dogmatiker unter den Katholiken blieb bey der scholastischen Methode; es verdienen unter ihnen nur genannt zu werden: Berti, welcher von 1739—1747. ein großes dogmatisches Werk in 10 Fol. herausgegeben, und Billuart, ein Dominicaner, welcher ein theologisches System nach thomistischer Art schrieb, das im Jahr 1758. p. Würzburg erschien.

### §. 222.

Der Quietismus, eine Art Mysticismus.

In der katholischen Kirche erhielt sich noch immer der Mysticismus, und aus ihrem Schoosse erhob sich in dieser Periode der Quietismus. Michael Molinos, aus Saragossa in Spanien, gab im Jahr 1675. zu Rom, wo er seit 1669. lebte, ein Buch unter dem Titel: Geistlicher Begleiter, heraus, das in sehr viele Sprachen übersetzt, und durch August Hermann Franke in Halle in einer lateinischen Version auch unter den Protestanten verbreitet wurde. Im Grunde findet sich in dieser Schrift nichts, was nicht auch in den ältern mystischen Werken angetroffen wird; aber Molinos hatte doch

eine besondere Ansicht von der Sache, und diese zeichnet das Buch aus. Das Grundprincip des Mysticismus ist nach demselben das Bestreben, durch innere Ruhe, besonders durch stilles vertloses Gebet, die Seele würdig zu machen, ein Sitz Gottes zu werden. Daher Quietisten und Quietismus. Daß Molinos außerdem den äußern Religionshandlungen gar einen hohen Werth beylegt, läßt sich schon aus diesem Princip erklären; es ist ihm aber mit den meisten Mystikern gemein.

Eigentliche Irrlehren enthält aber seine Schrift nicht. Molinos wurde auf Anstiften des französischen Gesandten vom Pabst Innocentius XI. 1655., verhaftet und mußte zwey Jahre darauf in einer Kirche zu Rom, als Büßender, die ihm angemessenen Irrthümer abschwören. Darauf wurde er, als Gefangener, in ein Dominicanerkloster gebracht, wo er 1696. farb. Doch ging, besonders in Frankreich, der Quietismus einen Gang fort.

François de la Combe, ein Priester der Congregation der regulirten Cleriker des heil. Paulus, verbreitete ihn durch ein Buch: über das Herzensgebet, so wie der berühmte Erzbischoff von Cambray, und Erzieher der königlichen Prinzen an Hofe Ludwig XIV., Fenelon, im Jahr 1697. eine Erklärung der Grundsätze der Heiligen über das innere Leben vorgegeben hat. Diese Schrift, welche in mehrere Sprachen, auch in die teutsche übersezt worden ist, enthält gleichsam eine rechtfertigende Theorie der Mystiker, die sich aber in spißfündigen Zergliederungen des Zustandes der Seele, verknüpfteften Bildern und Ausdrücken, und auf andern Abwegen verliert. In jedem Fall ist es aber das beste Handbuch des Quietismus.



## §. 223.

## Geschichte der Dogmatik in der griechischen Kirche.

In der griechischen Kirche hat die gelehrte Dogmatik von achten bis ins achtzehnte Jahrhundert nur einen einzigen systematischen Bearbeiter an Theophanes Procopowicz, zuerst Professor der Philosophie zu Kiew, und von 1720. an Erzbischoff von Nowgorod und Metropolit von Rußland gefunden. Seine *Christiana orthodoxa theologia* erschien erst lange nach seinem Tod zu Königsberg und Gotha von 1772—75. 5. Bd. 8. Es ist aber dieses System keineswegs vollständig, sondern es fehlen mehrere Artikel. Es ist übrigens aus einem polemischen Gesichtspunkt geschrieben, liefert viele schätzbare historische Notizen, und hat den Vorzug einer leichten und faßlichen Darstellung.

## §. 224.

## Geschichte der Dogmatik unter den Arminianern.

In dieser Periode hat unter den Remonstranten Philipp von Limborch seine *Theologia christiana* 1686. 4. editio noua Bas. 1755. eine noch jetzt geschätzte Dogmatik geliefert. Es ist zugleich die Moral mit abgehandelt.

Zu demselben gehört aber als Supplement *Adriani a Cattenburg spicilegium Theologiae christianae* Phil. a Limborch. Amst. 1726. Fol.

## §. 225.

## Geschichte der Dogmatik unter den Unitariern.

In Siebenbürgen, wo die Unitarier öffentliche kirchliche Rechte genießen, erschien zu Klausenburg eine Schrift unter folgendem Titel: *Summa vniuersae theologiae christianae secundum Unitarios*, wovon ein vollständiger Auszug enthalten ist in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte. Bd. 1. St. 1.

Bgl. Ittig, Zustand der Universitäten in Siebenbürgen, in  
Heute's Annalen St. 5. S. 283. ff.

Achte Periode.

Vom Anfang der allgemeinen deutschen Bibliothek  
bis auf unsere Tage.

S. 226.

Allgemeine Übersicht.

Im J. 1765. unternahm der gelehrte Buchhändler Fried-  
rich Nicolai zu Berlin unter dem Titel: Allgemeine  
deutsche Bibliothek, eine kritische Zeitschrift, die bis an-  
fange des achtzehnten Jahrhunderts fortgebauert, und ungemein  
großen Einfluß auf den Fortgang der litterarischen Cultur ge-  
übt hat. Vom Anfang an hat sie sich zum Gesetz gemacht,  
in allen Fächern des Wissens liberale Ideen zu verbreiten.  
Vorzüglich viel hat sie zur Läuterung des deutschen Geschmacks  
zu den Reformen beygetragen, welche in der Dogmatik  
der beyden protestantischen Kirchen in Deutschland vorgegan-  
gen sind.

Auch in dem katholischen Deutschland hat sie Licht verbrei-  
tet, und wenn auch die andern katholischen und prote-  
stantischen Länder an diesem litterarischen Ereigniß in Deutsch-  
land keinen Antheil nahmen, und bey ihrer alten Kirchenlehre  
und ihrem alten Cultus blieben: so muß doch die neueste Re-  
form der Geschichte der christlichen Religion und Glaubenslehre  
mit dem Beginn der allgemeinen deutschen Bibliothek angefangen  
werden, weil seit ihrer Erscheinung Deutschland der Mittelpun-  
kt in der wissenschaftlichen Cultur von Europa ist.

## Erster Abschnitt.

## Geschichte des Lehrbegriffs und der Dogmatik in der katholischen Kirche.

## §. 227.

## Neue Systematiker.

So lange die katholische Kirche in ihrem Wesen un-  
 ver-  
 ändert bleibt, so lange wird sie auch die nämliche  
 behalten, die sie auf der tridentinischen Versammlung an-  
 genommen hat. Es hat sich daher auch in dieser letzten Periode  
 der katholischen Kirche nichts Besonderes zugetragen, das  
 dogmatischer Hinsicht von Wichtigkeit wäre. Als systematische  
 Bearbeiter der Dogmatik haben sich in derselben v. d. Knecht,  
 Wazzaniga, Stattler, Schramm, Bauer u. a. m. aus-  
 zeichnet.

## Zweiter Abschnitt.

## Geschichte des Lehrbegriffs und der Dogmatik in der lutherischen Kirche.

## §. 228.

## Reform der lutherischen Kirche.

In dieser Periode ging in der lutherischen Dogmatik die  
 sehr wichtige Reform vor. Sie ergriff nicht bloß das In-  
 haltliche oder die dogmatische Methode; sondern auch das In-  
 haltliche, gleichsam die Substanz der Glaubenslehre. Denn ob  
 gleich aus allen Kräften gestrebt hat, allen scholastischen  
 aus den dogmatischen Lehrbüchern wegzuschaffen, so wie  
 den dogmatischen Vortrag von den Fesseln der, noch zu Anfang  
 dieser Periode herrschenden, demonstrativen Lehrart zu befreien,  
 so ist dieß alles doch nur erst das Wenigste, was in dieser  
 Periode in der Dogmatik geschehen ist. Diese Reform, welche

Die Dogmatik erlitten hat, wurde durch die Fortschritte der biblischen Kritik und Exegese herbeigeführt. Da unsere protestantische Kirche das Princip zu ihrem Fundament hat, nichts zur göttlichen Lehre des Christenthums zu rechnen, was nicht in der heil. Schrift bestimmt und deutlich enthalten ist; so glaubte der größere Theil unserer berühmtesten Theologen in den fünf letzten Decennien ganz im Geiste der Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts zu handeln, als sie in der Dogmatik successive Verbesserungen vornahmen. Es ist zu bedauern, daß manche von ihnen, sowohl im Ganzen als auch in einzelnen Stücken, zu weit gegangen sind, was man seit einiger Zeit einzusehen anfängt. Diese Reformen haben sich über eine große Anzahl von Dogmen verbreitet. Die Dogmen von der Offenbarung und Inspiration, von der Erbsünde, Versöhnung, Rechtfertigung und Gnade, von der Dreieinigkeit, von Christo, von der Auferstehung, und der Verdammniß, von der Taufe und dem Abendmal treten in den meisten unserer neuen Dogmatiken in einer ganz andern Gestalt auf. Das Verdienst, diese Reformen, soweit sie nämlich recht und gut sind und wirklich etwas Verdienstliches haben, in Gang gebracht zu haben, haben sich W. A. Zeller, Semler und Ernesti erworben. In ihre Fußstapfen traten Bauer, Heilmann, Danovius, Döderlein, Morus, Henke, Stäublin, Edermann, Joh. Ehr. Schmidt, Junge und einige andere.

Vgl. Die Gestalt der Dogmatik in der lutherischen Kirche von Morus. Von August Basilius Mauritius. Wittenberg 1806. 8.

Die Aufstellungen der neueren Gottesgelehrten in der christlichen Glaubenslehre von 1760 — 1805. 1. Bd. 1807. 8.

Canoniche Kritik alter und neuer Lehren der christlichen Kirche. 3. verb. Aufl. Zerbst u. 1801. 8.

Versuch einer historischen Entwicklung der Ursachen und Veranlassungen, durch welche die Dogmatik in dem protestantischen

tischen Theile von Deutschland in der letzten Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts eine neue Gestalt erhalten hat, in Ständerlin's Beiträgen zur Geschichte der Religion. Bd. 4. S. 1.

Littmann's pragmatische Geschichte der Theologie und Religion in der protestantischen Kirche, während der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. 1. Thl. Breslau 1805. 8.

### §. 229.

Kampf der Theologen mit den Paläologen.

Es läßt sich aber leicht denken, daß diese Veränderungen, welche in der Dogmatik gemacht wurden, nicht zur Zufriedenheit Aller und Jeder geschehen sind. In den Dogmatiken von J. D. Michaelis, J. B. Carpzov, von Mosheim, Schler, Reinhard, Sartorius, Storr u. ist der alt-symbologische Lehrbegriff, wo nicht immer, doch in den meisten Lehrpunkten in seiner alten Lauterkeit und Reinheit enthalten.

### §. 230.

Einfluß der kantischen Philosophie auf den Vortrag der Dogmatik.

Während die Bibeleregese und Critik vollkommener und eifriger getrieben zu werden anfing, erhob sich die kantische Philosophie, welche gleich wichtige Veränderungen für die Dogmatik ankündigte, da sie die Religion innerhalb den Gränzen der Vernunft einschloß, und dieselbe auf die Moral gründete. Wirklich hat auch der Glaube an unmittelbare Offenbarung seit dem Erscheinen der kantischen Philosophie, obgleich Kant die Möglichkeit einer unmittelbaren Offenbarung zugab, und Fichte in seinen, noch im kantischen Geiste geschriebenen, Werken sogar die Wirklichkeit derselben zuließ, bey nicht Wenigen viel von seiner Haltbarkeit verloren. Darin ist die Ursache zu suchen, warum man von dieser Zeit an, den christlichen Lehrbegriff so häufig unter eine rationale Ansicht gestellt, oder

warum man in ihm einen puren Nationalismus gefunden hat; am Kant ließ das Christenthum für nicht mehr als eine symbolische Darlegung der reinen Vernunft gelten.

Um nun möglich zu machen, in dem Christenthum den Nationalismus zu finden, mußte man aber die Lehre von der Lehrart unterscheiden; und um beyde von einander trennen zu können, mußte die Accomodationstheorie aufgestellt werden, daß nach derselben entschieden werden könne, was eine allgemein gültige Wahrheit, und was nur theilweise gültig sey. Auf diese Weise mußte es leicht werden, im Christenthum bloß die allgemeine moralische Vernunftreligion nur in ein besonderes Zeitgewand gehüllt zu finden, aus welcher Ursache dann auch, der Grundsatz von der Perfectibilität der offenbarten Religion aufgestellt worden ist. Ammon hat eine wissenschaftliche practische Theologie, Göttingen 1797. 8. im Geiste der kantischen Philosophie geschrieben.

Vgl. Nechling's Darstellung des Einflusses der kantischen Philosophie auf die Theologie. Lübeck 1795. 8.

Flügge's Darstellung des Einflusses der kantischen Philosophie auf alle Zweige der Theologie. 2. Th. Hannover 1796 — 98. 8.

Stäudlin über den Werth und Gebrauch der kritischen Philosophie in den theologischen Wissenschaften, in seinen Beyträgen zur Geschichte der Religion Bd. III. 4 u. 5.

Krug's Briefe über die Perfectibilität der offenbarten Religion. Leipzig 1795 — 96. 2. St. 8.

## §. 231.

Einfluß der fichteschen und schelling'schen Philosophie auf die christliche Theologie.

Der Einfluß, welchen diese beyden neuesten Philosophien auf die christliche Dogmatik haben werden, hängt von ihrer eignen Dauer und Erhaltung ab. Wie er sich schon hin und

wieder zu zeigen anfängt, so läßt er, wenn er allgemein werden sollte, eine gängliche Reform derselben in ihren grundwesentlichen Theilen erwarten. Denn sowohl nach Fichte als nach Schelling scheint das Hauptfundament der biblischen und christlichen Religionslehre, daß Gott eine ausserweltliche Intelligenz sey, keine Haltbarkeit mehr zu haben, und beyde zu einer Art von Pantheismus hinzuführen, der zwar von dem uraltern Pantheismus der Alten verschieden aber so viel man jetzt eben davon urtheilen kann, doch ein spiritueller Pantheismus scheint, weil sie Gott in der reinen Idee und im Sinn mit der Welt identificiren. Nach schellingischen Principien hat Daub seine Theologumena geschrieben, und den ersten Versuch gemacht, die ganze Identitätsphilosophie in das Christenthum herüber zu tragen. Allein bey diesem Versuch sind die wesentlichsten Stücke des christlichen Lehrbegriffs, namentlich die Lehre von Gott als einem ausserweltlichen Wesen, die Dreieinigkeit, das Dogma von der Welterschöpfung, von der Befreyung, von der Incarnation, von den Gnadenwirkungen, von der Freyheit des Willens und von der persönlichen Unsterblichkeit der Seele zu Grunde gegangen. Früher hatte schon Schmidt, in seinem Lehrbuche der christlichen Dogmatik, Gießen 1800. 8. im Einzelnen etwas von Fichte'schen Ideen eingebracht; allein in seiner umgearbeiteten Gestalt: Schmidt's christliche Religionslehre, Gießen 1808. 8. hat sich das meiste dieser Art daraus verloren. Dagegen ist der Einfluß merklicher, welchen die Fichte'sche Philosophie auf Schwarz's Christenthum in seiner Wahrheit und Göttlichkeit betrachtet, Heidelberg 5 Theile 1808. 8. gehabt.

Unter den Katholiken hat Zimmer, Professor zu Landshut, in seiner Theologia specialis theoretica Landshut 1802 — 1806. 4. Th. 8. die Dogmatik nach der Identitätsphilosophie bearbeitet.

Vgl. Joach. Paul Sigm. Vogel: Schlüssel zu den Fichteschen Systeme, in Gabler's neuesten theol. Journal B. 3. S. 266. ff.

Deffen Abhandlung über die schelling'sche Religionslehre  
 i Gabler's Journal für Theologie. Lit. B. 5. S. 1. ff.

Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott  
 u. der Welt, beurtheilt von J. Fries. Heidelb. 1807. 8.

§. 232.

Wiederaufkommen der biblischen Theologie.

So wie eine liberale Exegese herrschend wurde, so zeigte  
 h auch in manchen Stücken die Bibellehre im Contrast mit  
 r hergebrachten Kirchenlehre; und eben hierdurch wurde man  
 den Reformen in der Dogmatik verführt. Es kam nun wie-  
 r das Studium der biblischen Theologie in Gang; aber  
 m; unabhängig von der kirchlichen Theologie, was die Doc-  
 m; biblici in der alten Kirche nicht so streng beobachteten.  
 l;thilf Franzott Zacharia, Wilhelm Friedrich  
 n;fnagel, Christ. Fried. Ammon und Georg Lo-  
 en; Baner haben hierin das meiste geliefert.

Cf. I. Ph. Gabler Discrimen Theologiae biblicae  
 t dogmaticae. Altdorf 1787. 4.

§. 233.

Die practische Theologie.

Von der Spenerischen Schule kamen noch aus der vorher-  
 ehenden Periode Freunde und Beförderer in diese herüber.  
 iber bey der Herstellung der biblischen Theologie wurde dieß  
 Studium veredelt, und nach richtigern Grundsätzen geleitet,  
 idem man die christliche Glaubenslehre zugleich für Verstand,  
 erz und Seele darzustellen suchte.

Vgl. Döberlein in seinem christlichen Religionsunter-  
 icht, fortgesetzt von Junge. Niemeyer und Fritsche ha-  
 en hierin das Beste geliefert.



## §. 234.

## Die practische Dogmatik.

Verschieden von der practischen Theologie ist die practische Dogmatik, welche Leß zu bearbeiten versucht hat. Wenn man nämlich bey der practischen Theologie von der reinen Lehre ausgeht: so geht man bey der practischen Dogmatik von dem in der Dogmatik aufgestellten kirchlichen Lehrbegriff aus, und sucht denselben, mit Vermeidung aller unnöthigen Kunstausdrücke, für Verstand, Herz und Leben darzustellen.

## §. 235.

## Die populäre Dogmatik.

Davon unterscheidet sich die populäre Dogmatik, von welcher Johann Jacob Griesbach den ersten Versuch geliefert hat, nur dadurch, daß man alle Lehrsätze auf eine allgemein faßliche Weise, oder populär, darzustellen sucht.

## §. 236.

## Die biblisch-critische Methode.

Beym Vortrag der gelehrten Dogmatik erhob sich die biblisch-critische Methode zur Herrschaft. Das Wesen dieser Methode, welche in den Lehrbüchern Stäudlin's, Edermann's, Ammon's, Schott's, Wegscheider's und Bretschneider's befolgt ist, besteht darin, daß man bey jedem Dogma zuerst die Bibel lehre darlegt, und diese einer Critik unterwirft.

## §. 237.

## Streitigkeiten über die dogmatische Consequenz.

Seitdem Franz Volkmar Reinhard 1811. seine Verständnisse herausgegeben hat, hat ein noch dauernder Streit darüber

über begonnen: ob bloß allein durch das Princip des Supernaturalismus, oder bloß allein durch das des Rationalismus die christliche Dogmatik Consequenz gewinne? Es wurde von Einigen behauptet, man müsse entweder jenes, oder dieses Princip annehmen, und streng durchführen, sonst ließe sich keine Consequenz in die Dogmatik bringen. Der größte Theil hielt sich aber in der Mitte, ohngeachtet sie keineswegs alle einerley Weg gehen. Denn:

1) Einige bekennen sich zum supernaturalistischen Rationalismus, welcher in dem Glauben an eine, von Gott besonders veranstaltete historische Beglaubigung der Vernunftreligion durch Thatfachen, oder durch Stiftung einer Kirche besteht.

2) Andere bekennen sich zum rationalen Supernaturalismus, welcher von dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung ausgeht, dabey aber den Grundsatz aufstellt, daß die geoffenbarte Religion nichts gegen die Vernunft, wohl er Thatfachen und Lehren enthalten dürfe, welche über die Vernunft, d. h. über die Vernunftseinsicht sind. Dieses System nimmt also der Vernunft das Recht ein, den Inhalt der Offenbarung zu prüfen.

3) Ganz neuerlich hat Klein das System des Relativismus aufgestellt, welches in dem Glauben besteht, daß Gott Alles in Allem wirkt. Er muß also den Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung aufheben, und führt zu dem Grundsatz, daß die Offenbarung nie abgeschlossen, sondern als immer fortgehend betrachtet werden muß. Eine besondere Einwirkung Gottes, welche die eigenthümlichen, äußerlichen und innerlichen Thatfachen, welche mit der Stiftung des Christenthums verbunden waren, bewirkte, wird nach diesem System angenommen; aber eine unmittelbare Einwirkung Gottes im Gegensatz von einer mittelbaren kann nicht angenommen werden, sondern bloß eine graduelle, oder ein Stufenunterschied, der sich lediglich auf den Unterschied des

Gewöhnlichen und nicht Gewöhnlichen gründet. Bestimmter sollte also dieses System gradueeller Rationalismus oder Offenbarungsglaube genannt worden seyn.

§. 238.

Die übrigen neuesten dogmatischen Systeme.

Die übrigen noch nicht genannten neuesten dogmatischen Systeme unserer Kirche sind die von Johann Christian Wilhelm Augusti, Wilhelm Martin Lebrecht de Wette, Philipp Marheineke und Kaiser.

§. 239.

Geschichte des Lehrbegriffs und der Dogmatik in der reformirten Kirche.

Die reformirten Theologen, besonders in Deutschland, in der Schweiz und in Holland, hielten meistens mit den lutherischen Theologen gleichen Schritt, und so, wie sich jene durch Zugleichleistung auf den strengen augustinischen Prädestinationbegriff diesen genähert haben, so näherten sich diese wiederum durch die Aufhebung der Lehre von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmal. Als Dogmatiker haben sich übrigens unter den Reformirten: Samuel Erdmann zu Hannover, Samuel Mursinna zu Halle, Stosch zu Frankfurt an der Oder, Schulz zu Königsberg und Schleiermacher zu Berlin, ausgezeichnet.

---

**H a n d b u c h**

**der**

**D o g m e n g e s c h i c h t e**

**von**

**L e o n h a r d B e r t h o l d t,**

**veil. königl. baier. Konsistorialrath, Doktor und zweitem  
ordentlichen Professor der Theologie in Erlangen.**

---

**Z w e i t e r T h e i l.**

---

**Erlangen, 1823**

**b e y P a l m u n d E n f e.**



---

# Inhaltsübersicht

## des zweyten Bandes.

---

1. **G**eschichte des Religionsbegriffs in der christlichen Kirche.

1. Geschichte des Revelations- und Inspirationsbegriffs:

Erster Abschnitt. Von den Aposteln bis auf den Irenäus.

2. Zweyter Abfchn. Unter den Montanisten und Gnostikern.  
Die Disciplina arcani der Katholiken.

3. Dritter Abfchn. Bey Clemens von Alexandrien und Tertullian....

4. Vierter Abfchn. Von Eyprian bis auf Johannes von Damascus. Erste Spur einer Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung bey Origenes.

- §. 245. Fünfter Abschn. Inspiration der Concilien und kirchlichen Symbole.
- §. 246. Sechster Abschn. Von den Scholastikern bis auf die neuern Zeiten. Festgesetzter Unterschied zwischen Offenbarung (*revelatio*) und Eingebung (*inspiratio*). Die *Adfectiones scripturae sacrae*.
- §. 247. Die Erkenntnißarten göttlicher Offenbarungen.
- §. 248. Geschichte des Lehrsatzes von der Nothwendigkeit der Offenbarung.
- §. 249. Geschichte der Lehre von der heil. Schrift und der Tradition. Allgemeine Übersicht.
- §. 250. Geschichte des Bibelgebrauchs überhaupt.
- §. 251. Geschichte des Bibelgebrauchs unter den Layen insonderheit.
- §. 252. Geschichte des Bibelverbots.
- §. 253. Geschichte des Gebrauchs der apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften des Alten und Neuen Testaments.
- §. 254. Geschichte der Lehrtradition.
- §. 255. Geschichte der Beweisarten der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion.
- §. 256. Geschichte der innern Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

7. Geschichte der äußern Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

1. Geschichte des Wunderbegriffs.

2. Geschichte der Eintheilung der christlichen Dogmen in articulos fundamentales et non fundamentales, primarios et secundarios.

1. Die Lehre von Gott überhaupt.

1. Geschichte des Dogma von dem Daseyn Gottes bis zu den Scholastikern.

2. Von den Scholastikern bis auf die neuesten Zeiten.

3. Geschichte des Dogma von der Natur Gottes.

4. Geschichte des Dogma von der Einheit Gottes.

5. Geschichte des Dogma von den Eigenschaften Gottes überhaupt.

6. Geschichte des Dogma von der Allwissenheit Gottes.

7. Geschichte des Dogma von dem Willen Gottes.

8. Geschichte des Dogma von der Trinitätslehre. Literatur.

9. Onomatologie und Eintheilung.



**§. 270. Allgemeine Geschichte der Trinitätslehre.**

Erste Periode. Von dem Ende des apostolischen  
alters bis auf Origenes.

**§. 271. Zweyte Periode. Von Origenes bis auf das zwey-  
te Concilium zu Constantin  
Jahre 381.**

**§. 272. Dritte Periode. Vom zweyten allgemeinen C.  
bis auf Augustinus und die Er-  
stellung des Symboli Athanasiani.**

**§. 273. Darstellungsart der Trinitätslehre in unserer Kirche.**

**§. 274. Die ältern Versuche, die Trinitätslehre philosophisch  
zu klären.**

**§. 275. Geschichte der neuern Versuche, die Trinitätslehre  
philosophisch zu erklären.**

**§. 276. Specielle Geschichte der Trinitätslehre. Geschichte des  
Verhältnisses von Gott dem Vater.**

**§. 277. Geschichte des Dogma von Gott dem Sohne. Literatur.**

**§. 278. Erste Periode. Von den Aposteln bis zu Clemens  
Alexandrien.**

**§. 279. Zweyte Periode. Von Tertullianus bis auf den Ausbruch  
der arianischen Streitigkeiten.**

**§. 280. Von dem Ausbruch der arianischen Streitigkeiten bis  
zur Vollendung des Dogma durch Augustinus und die  
Entstellung des sogenannten Symbolum Athanasianum.**

181. Geschichte des Dogma von dem heiligen Geist.

Erste Periode. Von dem Ende des apostolischen Zeitalters bis auf Tertulian.

182. Zweyte Periode. Von Tertulian bis auf die Synode zu Alexandrien im Jahre 362.

183. Dritte Periode. Von der Synode zu Alexandrien im Jahre 362. bis auf Augustinus und die Erscheinung des Symbolum Athanasianum.

184. Vierte Periode. Von Augustinus bis auf die neuen Zeiten.

Geschichte des Dogma von dem Ausgang des heil. Geistes.

185. Geschichte des Dogma von der Welterschöpfung.

186. Lehrsatz von dem Zweck der Welterschöpfung.

187. Lehrsatz von der Zeit der Schöpfung.

188. Geschichte des Dogma von der Vorsehung Gottes.

189. Geschichte der Theodicee.

190. Geschichte des Dogma von den guten Engeln.

191. Verehrung und Anrufung der Engel.

192. Geschichte des Dogma von den bösen Engeln.

193. Geschichte des Dogma von der Natur und Bestimmung des Menschen.

- §. 294. Geschichte des Dogma von dem Zustande der Stammväter des menschlichen Geschlechts, und von dem Stande der Unschuld.
- §. 295. Geschichte des Dogma von dem Ursprung der Sünde überhaupt, und von der habituellen Sünde oder der Erbsünde insonderheit.
- §. 296. Erste Periode. Von den Aposteln bis auf den Ausbruch der pelagianischen Streitigkeiten.
- §. 297. Zweyte Periode. Von Augustinus bis auf die neuesten Zeiten.
- §. 298. Geschichte des Dogma von den wirklichen Sünden.
- §. 299. Geschichte des Dogma von der Sünde wider den heiligen Geist.
- §. 300. Geschichte des Dogma von der Person Christi.  
Erste Periode. Von den Aposteln bis zur sechsten allgemeinen Kirchenversammlung in Constantinopel im Jahre 680.
- §. 301. Zweyte Periode. Von dem sechsten allgemeinen Concilium bis auf unsere Zeiten.
- §. 302. Geschichte des Dogma von der übernatürlichen Erzeugung Christi.
- §. 303. Geschichte des Dogma von dem Stande der Erniedrigung und der Erhöhung Christi.

- 304. Geschichte des Dogma von der Höllenfahrt Christi.
- 305. Geschichte des Dogma vom Verdienste Christi.
- 306. Geschichte des Dogma von der Rechtfertigung.
- 307. Geschichte des Dogma von der Gnade und Prädestination.
- 308. Geschichte des Dogma von den Sacramenten überhaupt.
- 309. Geschichte des Dogma von der Taufe.
- 310. Geschichte des Dogma vom Abendmahl.
- 311. Geschichte des Dogma von den letzten Dingen.
- 312. Geschichte des Dogma von der Unsterblichkeitslehre.
- 313. Geschichte der Meynungen von dem Zustande der Seelen unmittelbar nach dem Tode.
- 314. Die Meynung vom Seelenschlase.
- 315. Der Glaube an Seelenwanderung.
- 316. Der Glaube an einen Reinigungsort der abgeschiedenen Seelen.
- 317. Der Limbus patrum et infantum.
- 318. Die Meynung von einem halben Zustande der Seligkeit oder Verdammniß.

## **x Inhaltsübersicht des zweyten Bandes.**

**§. 319. Geschichte des Dogma von der Auferstehung der Leiber.**

**§. 320. Geschichte des Dogma von der sichtbaren Wiederkunft Christi, und von dem Weltgerichte und dem Weltende.**

**§. 321. Der Aufenthaltsort der Seligen, und die ewige Seligkeit.**

**§. 322. Von der Hölle und der Verdammniß.**

**§. 323. Ewigkeit der Höllenstrafen.**

---

---

**Zweiter  
specieller Theil  
der  
christlichen Dogmengeschichte.**

---

S. 240.

Geschichte des Religionsbegriffs in der christlichen  
Kirche.

Vergl. Less, G., Geschichte der Religion. Göttingen  
187. 8.

Law's Betrachtungen über die Geschichte der Reli-  
gion aus dem Englischen. 1771. 8.

Cotta, J. F., Diss. de religione. Tub. 1761. 8.

Wagner's Betrachtungen über die wirklichen Reli-  
gionen des Menschengeschlechts. Halle 1773.

Im. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie.  
Leipzig 1799. 8.

Parrot's Grundriß der Vernunftreligion. Berlin  
b Leipzig 1799. 8.

Die verschiedenen neuen Ansichten von Religion  
Ehrenberg, eine Abhandlung. Abgedruckt in Na-  
rps Quartalschrift für Religionslehrer. 1r Jahrgang.  
-3tes Quartal.

Bei jeder genauen Untersuchung über den Begriff  
Religion wird die Eintheilung derselben in objective  
subjective nothwendig. Objectiv betrachtet ist  
2. Band.

- §. 294. Geschichte des Dogma von dem Zustande der Stammväter des menschlichen Geschlechts, und von dem Stande der Unschuld.
- §. 295. Geschichte des Dogma von dem Ursprung der Sünde überhaupt, und von der habituellen Sünde oder der Erbsünde insonderheit.
- §. 296. Erste Periode. Von den Aposteln bis auf den Ausbruch der pelagianischen Streitigkeiten.
- §. 297. Zweyte Periode. Von Augustinus bis auf die neuesten Zeiten.
- §. 298. Geschichte des Dogma von den wirklichen Sünden.
- §. 299. Geschichte des Dogma von der Sünde wider den heiligen Geist.
- §. 300. Geschichte des Dogma von der Person Christi.  
Erste Periode. Von den Aposteln bis zur sechsten allgemeinen Kirchenversammlung in Constantinopel im Jahre 680.
- §. 301. Zweyte Periode. Von dem sechsten allgemeinen Concilium bis auf unsere Zeiten.
- §. 302. Geschichte des Dogma von der übernatürlichen Erzeugung Christi.
- §. 303. Geschichte des Dogma von dem Stande der Erniedrigung und der Erhöhung Christi.

- §. 304. Geschichte des Dogma von der Höllenfahrt Christi.
- §. 305. Geschichte des Dogma vom Verdienste Christi.
- §. 306. Geschichte des Dogma von der Rechtfertigung.
- §. 307. Geschichte des Dogma von der Gnade und Prädestination.
- §. 308. Geschichte des Dogma von den Sacramenten überhaupt.
- §. 309. Geschichte des Dogma von der Taufe.
- §. 310. Geschichte des Dogma vom Abendmahl.
- §. 311. Geschichte des Dogma von den letzten Dingen.
- §. 312. Geschichte des Dogma von der Unsterblichkeitslehre.
- §. 313. Geschichte der Meynungen von dem Zustande der Seelen unmittelbar nach dem Tode.
- §. 314. Die Meynung vom Seelenschlase.
- §. 315. Der Glaube an Seelenwanderung.
- §. 316. Der Glaube an einen Reinigungsort der abgeschiedenen Seelen.
- §. 317. Der Limbus patrum et infantum.
- §. 318. Die Meynung von einem halben Zustande der Seligkeit oder Verdammniß.



1. The first part of the document is a list of the names of the persons who have been appointed to the various positions of the Board of Directors of the Corporation.

2. The second part of the document is a list of the names of the persons who have been appointed to the various positions of the Board of Directors of the Corporation.

3. The third part of the document is a list of the names of the persons who have been appointed to the various positions of the Board of Directors of the Corporation.

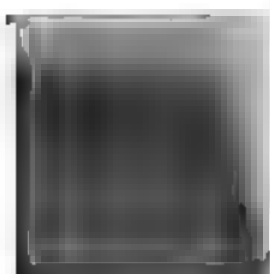
4. The fourth part of the document is a list of the names of the persons who have been appointed to the various positions of the Board of Directors of the Corporation.

5. The fifth part of the document is a list of the names of the persons who have been appointed to the various positions of the Board of Directors of the Corporation.

6. The sixth part of the document is a list of the names of the persons who have been appointed to the various positions of the Board of Directors of the Corporation.

7. The seventh part of the document is a list of the names of the persons who have been appointed to the various positions of the Board of Directors of the Corporation.

8. The eighth part of the document is a list of the names of the persons who have been appointed to the various positions of the Board of Directors of the Corporation.



**Zweiter  
specieller Theil  
der  
christlichen Dogmengeschichte.**

---

§. 240.

**Geschichte des Religionsbegriffs in der christlichen  
Kirche.**

**vgl. Leß, G., Geschichte der Religion. Göttingen  
7. 8.**

**Law's Betrachtungen über die Geschichte der Reli-  
gion aus dem Englischen. 1771. 8.**

**Cotta, J. F., Diss. de religione. Tub. 1761. 8.**

**Wagner's Betrachtungen über die wirklichen Reli-  
gionen des Menschengeschlechts. Halle 1773.**

**Im. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie.  
1799. 8.**

**Barrow's Grundriß der Vernunftreligion. Berlin  
Leipzig 1799. 8.**

**Die verschiedenen neuen Ansichten von Religion  
Ehrenberg, eine Abhandlung. Abgedruckt in Na-  
pols Quartalschrift für Religionslehrer. 1r Jahrgang.  
- 3tes Quartal.**

**Bei jeder genauen Untersuchung über den Begriff  
der Religion wird die Eintheilung derselben in objective  
und subjective nothwendig. Objectiv betrachtet ist  
2. Band.**

Religion eine Doctrin oder ein Inbegriff gewisser Lehren, und ist auch als solche bloß Sache des Verstandes und des Gedächtnisses. Subjectiv betrachtet ist sie aber eine Eigenschaft eines menschlichen Individuums, und kam unter verschiedenen Gestalten bald als eine Erkenntniß, bald als ein Glaube, bald als eine Gesinnung und Ueberzeugung, bald als ein Gefühl oder eine gewisse Handlungsart an demselben sichtbar werden. In dieser Hinsicht ist Religion Sache der Vernunft, des menschlichen Herzens und Lebens. In dem N. T. wird die Religion nach beiden Beziehungen genommen und dargestellt. Objectiv betrachtet athmet die Religion, welche das N. T. lehrt, aber durchaus einen rationellen und moralischen Geist, d. h. sie erscheint als Bildungsmittel des Menschen zur Moralität vermittelt vernünftiger Wahrheiten, und schließt nicht einen äußern Werk- und Ceremoniendienst vor. Im subjectiven Sinne ist sie aber nach dem N. T. Liebe zu Gott und freudiges Rechtthun, und wird bald Verbindung des Herzens mit Gott (Joh. XVII, 22.), bald die Erkenntniß des Heils (Luc. I, 7.), bald der Übergang vom Tode zum Leben des Geistes (Joh. V, 24.), bald die reine und fruchtbare Erkenntniß Gottes (Joh. XVII, 3.), bald eine Liebe gegen Gott und Menschen, bald Anbetung des Vaters durch eine wahrhaft geistige Gesinnung und Handlungsweise (Joh. IV, 23.), bald der Weg zum Heil der Seele (Act. III, 15.), bald die vernünftige Gottesverehrung (Röm. XII, 1.), bald die Darbringung eines reinen Herzens zu einem Gott wohlgefälligen Opfer (1. Pet. II, 5.) bald das Wandeln im Lichte und der Gemeinschaft mit Gott (1. Joh. I, 7.), und bald die Gottseeligkeit (1. Tim. VI, 6.) genannt. Die Griechen gebrauchten verschiedene Wörter, um diesen Begriff der Religion auszudrücken, nämlich *δρησκεια*, *ευσεβεια*, *θεοσεβεια*, *λατρευειν*; die Lateiner aber die Wörter *religio* und *pietas*. In dieser Hinsicht ist also die Religion bloß etwas Practisches, und in diesem Sinne wurde in den ersten Jahrhunderten die christliche Religion von den Christen auch betrachtet, weßwegen Irenäus der katholischen Kirche das

gniß giebt, daß sie in allen Theilen der Welt Einheit  
s Glaubens hätte. Denn daß dieß nicht von einer Ein-  
heit der Vorstellungen und Meynungen über alle einzelnen  
Puncte verstanden werden könne, hat schon Münter  
(Vorgeschichte Thl. I. S. 44.) daraus bewiesen, daß  
nals jeder Christ, wenn er nur die in den Glaubens-  
kenntnissen bestimmten wenigen Grundbegriffe annahm,  
kommene Freyheit hatte, die Lehre des Christen-  
tums unter einem Gesichtspuncte zu fassen, der zu seiner  
individuellen Denkungsart und Cultur paßte.

Aus diesem Standpuncte ist auch der Montanismus  
beurtheilen, wenn man nicht ungerecht gegen denselben  
urtheilen soll. Die Montanisten erwarteten die Mitthei-  
lungen des Paraclets keineswegs in der Absicht, 'um über  
ne Glaubens- und Lehrsätze belehrt zu werden, sondern  
verstanden darunter weiter nichts, als die Belebung,  
Erhaltung und Erhaltung der moralischen und religiösen  
kraft im Herzen und Sinne, daher sie auch die Religion  
s eine dem geistigen Menschen mitgetheilte himmlische  
gabe betrachteten. Durch die Montanisten mehr noch als  
durch die streng judaisirenden Christen, welche sonst alle  
jüdische Ceremonialwerke beybehielten, hat die Religion  
an ihrer Geistigkeit etwas verloren; denn die unrichtigen  
Urtheile, welche die Montanisten über manche ganz gleich-  
gültige Dinge und Handlungen unterhielten, hatten einen so  
starken Einfluß auf ihren religiösen Glauben, daß sie die ersten  
waren, welche die Religion zu einem äussern Werkdienst,  
gleich hier noch von edlerem Character herabwürdigten,  
indem das Leben des Christen zu einer Art büßender Ascese  
machten.

Der Platonismus hat auch in diesem Puncte seinen  
Einfluß bewiesen. Diejenigen Kirchenlehrer, die demselben an-  
hängen, dachten sich unter der Religion die möglichste An-  
näherung an die Gottheit, und ein unausgesetztes Bestre-  
ben, ihr ähnlich und dadurch selig zu werden. Daher stellen  
s mehrere von ihnen, und namentlich Augustinus in einer  
Christ: De vera religione, die wahre Religion als den

sie nicht im Wege gestanden wären, so wäre  
heit der christlichen Religion untergegangen.

Pietismus hob sich aber vornehmlich vom  
an. Weil die christliche Theologie, be-  
den Händen der Scholastiker immer grü-  
Herz und Leben unfruchtbarer und streit-  
so war es auch nöthig, den Geist mit  
den Lichte und mit feurigen Gefühlen für  
iten anzufüllen. Bernhard von Clair-  
h dadurch bleibende Verdienste.

erhielt sich auch neben der Scholastik  
ormation herab; dann wurde aber wegen  
iten, welche diese in ihrem Gefolge hatte,  
Zeit lang ein bloßer Disputationsgegen-  
Ansichten derselben waren Antithesen, die  
n drey herrschenden Kirchen nach und nach  
ekenntnißschriften auch für alle nachfolgen-  
oder weniger zur Norm wurden. Unter

zeigt sich am nachtheiligsten für die  
n die Formula Concordiae, welche gleichsam  
urde, um das durch Luther und Melanch-  
Gebäude der Scholastik wieder von neuem  
bessen ging als Folge des lange fortbauernden  
treites in der allgemeinen Denkweise eine  
nderung vor, so daß sich der Pietismus erhe-  
wenn er auch mit gar zu schneidender Ver-  
rischen Erkenntniß der Religion begegnete,  
ligiosität sich große Verdienste erworben  
natiker unsrer Kirche, in die Fußstapfen  
zurücktretend, betrachteten die Religion  
als die in der heiligen Schrift verordnete  
s, die uns durch den Glauben an Chri-  
reinigen, und der ewigen Seeligkeit theils-  
oll. Durch den Einfluß der Leibniz-  
philosophie wurde aber die Religion unter  
Ansicht gebracht, nach welcher das Wes-  
darin besteht, daß sie durch den Ge-

## **x Inhaltsübersicht des zweyten Bandes.**

**§. 319. Geschichte des Dogma von der Auferstehung der Leiber.**

**§. 320. Geschichte des Dogma von der sichtbaren Wiederkunft Christi und von dem Weltgerichte und dem Weltende.**

**§. 321. Der Aufenthaltsort der Seligen, und die ewige Seligkeit.**

**§. 322. Von der Hölle und der Verdammniß.**

**§. 323. Ewigkeit der Höllenstrafen.**

---

---

**Z w e y t e r**  
**s p e c i e l l e r T h e i l**  
der  
**christlichen Dogmengeschichte.**

---

§. 240.

Geschichte des Religionsbegriffs in der christlichen  
Kirche.

Vergl. Leß, G., Geschichte der Religion. Göttingen  
187. 8.

Law's Betrachtungen über die Geschichte der Reli-  
gion aus dem Englischen. 1771. 8.

Cotta, J. F., Diss. de religione. Tub. 1761. 8.

Wagner's Betrachtungen über die wirklichen Reli-  
gionen des Menschengeschlechts. Halle 1773.

Im. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie.  
Leipzig 1799. 8.

Parrot's Grundriß der Vernunftreligion. Berlin  
u. Leipzig 1799. 8.

Die verschiedenen neuen Ansichten von Religion  
Ehrenberg, eine Abhandlung. Abgedruckt in Na-  
pols Quartalschrift für Religionslehrer. 1r Jahrgang.  
3tes Quartal.

Bei jeder genauen Untersuchung über den Begriff  
Religion wird die Eintheilung derselben in objective  
subjective nothwendig. Objectiv betrachtet ist  
1. Band.

Religion eine Doctrin oder ein Inbegriff gewisser Lehren und ist auch als solche bloß Sache des Verstandes und des Gedächtnisses. Subjectiv betrachtet ist sie eine Eigenschaft eines menschlichen Individuums, und in unter verschiedenen Gestalten bald als eine Erkenntniß, bald ein Glaube, bald als eine Gesinnung und Ueberzeugung, bald als ein Gefühl oder eine gewisse Handlungsart demselben sichtbar werden. In dieser Hinsicht ist Religion Sache der Vernunft, des menschlichen Herzens und Sittens. In dem N. T. wird die Religion nach ihren Beziehungen genommen und dargestellt. Objectiv betrachtet athmet die Religion, welche das N. T. lehrt, durchaus einen rationellen und moralischen Geist, und sie erscheint als Bildungsmittel des Menschen zur Moralität vermittelt vernünftiger Wahrheiten, und schließt nicht einen äußern Werk- und Ceremoniendienst ein. Im subjectiven Sinne ist sie aber nach dem N. T. eine Beziehung zu Gott und freudiges Rechtthun, und wird bald als die Bindung des Herzens mit Gott (Joh. XVII, 22.), bald die Erkenntniß des Heils (Luc. I, 77.), bald der Übergang vom Tode zum Leben des Geistes (Joh. V, 24.), bald die reine und fruchtbare Erkenntniß Gottes (Joh. XVII, 3), bald eine Liebe gegen Gott und Menschen, bald Anbetung des Vaters durch eine wahrhaft geistige Gesinnung und Handlungsweise (Joh. IV, 23.), bald der Weg zum Leben der Seele (Act. III, 15.), bald die vernünftige Gottesanerkennung (Röm. XII, 1.), bald die Darbringung eines reinen Herzens zu einem Gott wohlgefälligen Opfer (1. Pet. II, 2), bald das Wandeln im Lichte und der Gemeinschaft mit Gott (1. Joh. I, 7.), und bald die Gottseligkeit (1. Th. VI, 6.) genannt. Die Griechen gebrauchten verschiedene Wörter, um diesen Begriff der Religion auszudrücken, nämlich *δρησκεια*, *ευσεβεια*, *θεοσεβεια*, *λατρευειν*; Lateiner aber die Wörter *religio* und *pietas*. In dieser Hinsicht ist also die Religion bloß etwas Practisch und in diesem Sinne wurde in den ersten Jahrhunderten die christliche Religion von den Christen auch betrachtet, weßwegen Irenäus der katholischen Kirche



Auguſt gibt, daß ſie in allen Theilen der Welt Einheit des Glaubens hätte. Denn daß dieß nicht von einer Einheit der Vorſtellungen und Meynungen über alle einzelnen Punkte verſtanden werden könne, hat ſchon Münter (Sogmengeschichte Thl. I. S. 44.) daraus bewieſen, daß ſelbſt jeder Chriſt, wenn er nur die in den Glaubenskenntniſſen beſtimmten wenigen Grundbegriffe annahm, ſelbſtändige Freyheit hatte, die Lehre des Chriſtenthums unter einem Geſichtspunkte zu faſſen, der zu ſeiner individuellen Denkart und Cultur paßte.

Aus dieſem Standpunkte iſt auch der Montanismus zu beurtheilen, wenn man nicht ungerecht gegen denſelben ſeyn ſoll. Die Montaniſten erwarteten die Miſſiſſen des Paraclets keineswegs in der Abſicht, um über neue Glaubens- und Lehrsätze belehrt zu werden, ſondern verſtanden darunter weiter nichts, als die Belebung, Erhaltung und Erneuerung der moralischen und religiöſen Kraft im Herzen und Sinne, daher ſie auch die Religion als eine dem geiſtigen Menſchen mitgetheilte himmlische Gabe betrachteten. Durch die Montaniſten mehr noch als durch die ſtreng jüdiſirenden Chriſten, welche ſonſt alle jüdiſche Ceremonialwerke beybehielten, hat die Religion in ihrer Geiſtigkeit etwas verloren; denn die unrichtigen Theile, welche die Montaniſten über manche ganz gleichgültige Dinge und Handlungen unterhielten, hatten einen ſchlechten Einfluß auf ihren religiöſen Glauben, daß ſie die erſten ſeyen, welche die Religion zu einem äußern Werkdienſt, ſelbſt hier noch von edlerem Character herabwürdigten, und das Leben des Chriſten zu einer Art büßender Aſceſe machten.

Der Platonismus hat auch in dieſem Punkte ſeinen Einfluß bewieſen. Diejenigen Kirchenlehrer, die demſelben anhängen, dachten ſich unter der Religion die möglichſte Annäherung an die Gottheit, und ein unausgeſetztes Beſtreben, ſich ihr ähnlich und dadurch ſelig zu werden. Daher ſtellten mehrere von ihnen, und namentlich Auguſtinus in einer Schrift: De vera religione, die wahre Religion als den

#### 4 Specielle Geschichte der Dogmen.

stern Weg zu einem guten und seligen Leben durch fromme Verehrung eines einzigen Gottes dar. Aber schon vor dem Augustinus suchte Lactantius der Religion ein ganz reines moralisches Fundament zu geben. Er nahm ihm ein Band des Gewissens und der Frömmigkeit, welches den Menschen an Gott knüpft; und da die Wahrheit zur Weisheit, die Weisheit zur Tugend, und die Tugend zu Gott und einem seligen Leben führt, so war ihm Religion und Weisheit dem Begriff nach Eines.

In näher Verbindung mit diesen beyden Darstellungsarten steht der mystische Begriff von der Religion, der durch die unächten Schriften des Dionysius Areopagita im VI. Jahrhundert verbreitet wurde, und nach welchem man die Religion als einen Ausgang aus der Welt und einen Übergang zum Höhern, als einen Aufschwung zu Gott vorstellte.

Zwar schien hernach die Scholastik dem menschlichen Herzen und dem practischen Leben die Religion zu entziehen zu wollen, indem die meisten Scholastiker die Religion bloß in die rechte äußerliche Form der Gottesverehrung, sowohl wie sie sich durch Verstandesbeweise als durch Handlungen ausdrücken soll, setzten; aber die Scholastiker erhielten sich doch immer neben den Scholastikern, wenn jene ganz vollkommene Christen und hohe Bekanntheiten der Gottseeligkeit bilden wollten, diese aber nach Ruhm strebten, tiefsinnige Forscher und geübte Denker über dogmatische Lehrgegenstände zu seyn: so stand der große Haufe unter den Christen zwischen ihnen in der Mitte, als welcher sich an die immer mehr beschäftigten Satzungen der Kirche hielt, und aus der Religion einen knechtischen Aufendienst machte, bey welchem das opus operatum, d. h. die bloße äußerliche Vollbringung der vorgeschriebenen religiösen Handlungen Alles an machte, und nach der moralischen Gesinnung gar keine Frage war. Einen doppelten Damm gegen diese Apathie religiösität gaben also der Mysticismus und Scholasticismus.

; denn wenn sie nicht im Wege gestanden wären, so wäre ganze Geistigkeit der christlichen Religion untergegangen.

Der Mysticismus hob sich aber vornehmlich vom 16. Jahrhundert an. Weil die christliche Theologie, besonders unter den Händen der Scholastiker immer gründer, für's Herz und Leben unfruchtbarer und streitiger wurde: so war es auch nöthig, den Geist mit dem erwärmenden Lichte und mit feurigen Gefühlen für Religionswahrheiten anzufüllen. Bernhard von Clairvaux erwarb sich dadurch bleibende Verdienste.

Die Mystik erhielt sich auch neben der Scholastik auf die Reformation herab; dann wurde aber wegen der Lehrstreitigkeiten, welche diese in ihrem Gefolge hatte, die Religion eine Zeit lang ein bloßer Disputationsgegenstand, und alle Ansichten derselben waren Antithesen, die sich die, in den drey herrschenden Kirchen nach und nach ausgegebenen, Bekenntnisschriften auch für alle nachfolgenden Zeiten mehr oder weniger zur Norm wurden. Unter den Lutheranern zeigt sich am nachtheiligsten für die christliche Religion die Formula Concordiae, welche gleichsam das Fundament wurde, um das durch Luther und Melancthon eingestürzte Gebäude der Scholastik wieder von neuem aufzuführen. Indessen ging als Folge des lange fortbauenden pietistischen Streites in der allgemeinen Denkweise eine stehende Veränderung vor, so daß sich der Pietismus erheben konnte, der, wenn er auch mit gar zu schneidender Verurtheilung der historischen Erkenntniß der Religion begegnete, für die Religiosität sich große Verdienste erworben.

Die Dogmatiker unsrer Kirche, in die Fußstapfen der Scholastiker zurücktretend, betrachteten die Religion als die in der heiligen Schrift verordnete Ehrung Gottes, die uns durch den Glauben an Christus mit ihm vereinigen, und der ewigen Seeligkeit theilhaftig machen soll. Durch den Einfluß der Leibnizianischen Philosophie wurde aber die Religion unter eine moralische Ansicht gebracht, nach welcher das Wesen der Religion darin besteht, daß sie durch den Ge-

## 6 Specielle Geschichte der Dogmen.

denken an Gott den Verstand erleuchtet und das Herz bessert. In ihrer höchsten Steigerung ist diese Ansicht der Religion bey Kant erschienen, welcher die Religion selbst erst von der Moral ableitet, und sie für eine praktische Anerkennung unsrer Pflicht, als göttliche Gebote erklärte. Der aus der critischen Philosophie hervorgegangene Idealismus hat natürlicher Weise auf eine idealische Weise über Religion philosophiren gelehrt. Nach Fichte ist die Religion eine Anweisung zum seeligen Leben, und sie fordert, daß man von seinem eigenen Nichtseyn und von seinem Seyn lediglich in Gott und durch Gott innigst überzeugt sey, und daß das Gefühl von diesem unsern Seyn in Gott die verborgene Quelle und der geheime Bestimmungsgrund aller unsrer Gedanken, Empfindungen, Regungen und Bewegungen sey.

Nach Schelling ist Religion eine Anschauung des Göttlichen in dem Universum, ein Fortschreiten aus dem Abfall des Geistes und der sündlichen Materie zur Ablegung aller Differenz und zur Identität mit dem Unendlichen, oder sie ist ein beständiges Anschauen des Absoluten oder ein Aufschwung des Geistes zur höchsten Identität.

Aus den bisherigen Bemerkungen gehet also hervor, daß in der christlichen Kirche vier verschiedene Ansichten von der Religion, die idealistische, die dogmatische, die moralische und mystische, und auch ebenso viel verschiedene Methoden, den Begriff der Religion zu entwickeln, geherrscht haben.

### §. 241.

#### Geschichte des Revelations- und Inspirationsbegriffs.

Vergl. Gust. Frid. Nic. Sonntag, doctrina inspirationis eiusque ratio, historia et vsus popularis. Heidelb. 1810. 8.

Gottl. Wernsdorf, de diuinis reuelationibus earumque varietate, in f. Dissertatt. T. I.

## E r s t e r A b s c h n i t t .

## Von den Aposteln bis auf den Jrenäus.

Nichts ist mit größerer Sicherheit anzunehmen, als daß alle Verfasser der biblischen Schriften von dem Offenbarungsglauben ausgehen. Indessen, ob diesen Glauben gleich ein jedes jüdische und christliche Individuum hatte, so ist man doch nie in Untersuchungen über die Frage eingegangen: auf welchem Wege, ob auf mittelbarem oder unmittelbarem, Gott seine Offenbarungen mittheile? Auf solche Untersuchungen konnte man aber vorwärts gar nicht geführt werden, weil man noch nicht unmittelbare oder mittelbare Wirkungen Gottes zu unterscheiden gewohnt war. Die Frage: ob die christlichen Religionsurkunden eine unmittelbare oder mittelbare Offenbarung statuiren? muß demnach unbeantwortet bleiben. Bewiß bleibt es aber, daß Jesus und die Apostel den Glauben an göttliche Offenbarungen gelehrt, und daß denselben alle Christen in dem apostolischen Zeitalter und in den nachfolgenden Zeiten gehabt haben. Diesem Glauben zufolge betrachtete man also einen jeden Propheten, Apostel und andere außerordentliche Religionslehrer als unter einem höhern Einfluß stehend, und man glaubte, daß ihnen Gott seine Offenbarungen entweder in Träumen und Visionen, oder plötzlich in ihnen entstandenen Gedanken und Gefühlsbewegungen, oder in einem wundersamen Zusammentreffen von Umständen und Ereignissen mittheile.

Ob man nun aber gleich diesen Einfluß nur aus Einer Quelle, nämlich aus der Gottheit ableitete, so nahm man doch, nach Maafgabe der verschiedenen in Gott wirkenden Principe, verschiedene Offenbarungsarten an. Man führte nämlich erhaltene Offenbarungen entweder auf Gott überhaupt zurück, oder auf seinen λόγος, oder auf seinen Geist; und den Act selbst, wodurch die Offenbarungen mitgetheilt wurden, dachte man sich als eine Einhauchung in die Seele, als eine Inspiration, welches Wort durch die alte lateinische Kirchenversion, die

2. Tim. III, 16. für γραφή θεοπνεύματος scriptura inspirata gesetzt hat, in der lateinischen Kirche eingeboren ist. In der griechischen Kirche wurde Wort θεοπνευστία gebraucht: Man mußte sich als Inspiration als medium oder Vehikel denken. Unter solchen göttlichen Eingebung geschrieben, dachten die ersten Christen nicht nur die Schriften des A. T., sondern auch die des N. T., sobald sie vorhanden im Umlauf gesetzt waren. Ob sich gleich das letztere mit so vielen historischen Beweisen darthun läßt, erstere: so ist es doch unbezweifelt gewiß. Den Apostel waren schon selbst der festen Überzeugung, sie überall, sie möchten im Dienste des Evangeliums sprechen oder schreiben, unter dem besondern Einfluß des göttlichen Geistes stünden. Dieß glaubte von ihnen jeder andere, weil es allgemeiner Zeitglaube und so nahm man denn ihre Schriften mit der Übergang in die Hände, daß sie unter den Eingebungen des oder des heiligen Geistes geschrieben worden waren. Justinus Martyr (Cohort. ad Graec.) sagt den Verfassern der alttestamentlichen Schriften: setzten ihre reinen Seelen den Einwirkungen des göttlichen Geistes überlassen, und wie ein Bogen auf einer Zither oder Leier Töne hervorbringt, so hätte sich die Gott dieser frommen Männer als Instrumente bedient, um himmlische Dinge bekannt zu machen. An einem andern Orte sagt er: die begeisterten Propheten haben nicht ihrer eigenen Person gesprochen, sondern in der Person des λόγος, der sie in Bewegung setzte.

Nach dem Athenagoras (Legat. pro Christi) wurden die alttestamentlichen Schriftsteller aus ihrer Dankenreihe entrückt, und der göttliche Geist, welcher auf sie wirkte, bediente sich ihrer auf eben die Art, ein Flötenspieler seine Flöte gebraucht. Theophylakt von Antiochien (ad Aut. I. 2.) sagt auch: daß Propheten nicht selbst geredet haben, sondern daß Geist Gottes oder λόγος, der auf sie herabkam, d

geredet habe. Diese Zeugnisse der Väter spre-  
 chen zwar nur für die Inspiration des A. T.; aber sie  
 führen sie auch hin und wieder neutestamentlichen Schriften

So charakterisirt Justinus (Dial. c. Tr. S. 178.  
 c. 1. 2. S. 365. lib. 3. S. 388.) die Schriften des  
 A. T. als inspirirte Schriften, stellt sie völlig den  
 neutestamentlichen gleich, und macht die allgemeine Be-  
 merkung: Auf den Propheten und Evangelisten ruhte ein  
 derselbe Geist des Herrn, durch welchen sie sprachen.

Theophilus (ad Autol. lib. 2. c. 31. lib. 3. c. 2.)  
 benutzte die Schriften der Propheten und Coanges-  
 tigten Eine Klasse, und nennt sie beyde von dem heil-  
 igen Geiste inspirirt. Noch bestimmter behauptet Ire-  
 naeus (Adu. Haer. lib. 2. c. 28. §. 2. lib. 3. c. 9  
 §. 4.), daß nur Ein Geist das A. und N. Testament  
 beleben habe; und er nennt die neutestamentlichen Bü-  
 cher heilige Schriften, welche von dem λόγος Gottes  
 in seinem Geiste eingegeben wären. Am merkwürdigsten  
 aber Irenaeus dadurch, daß sich bey ihm zuerst  
 der Glaube an eine wörtliche Inspiration findet,  
 nach welcher der Schriftsteller nicht einmal die Worte  
 selbst, sondern der heilige Geist, und zwar, wie Ire-  
 naeus sagt, nach der Voraussicht der Bedürfnisse künf-  
 tiger Zeiten (Adu. Haer. lib. 3. c. 9. §. 2 und 23.)

## §. 242.

### Zweyter Abschnitt.

Unter den Montanisten und Gnostikern. Die Disciplina  
 arcana der Katholiken.

Gemeiniglich hielt man die Offenbarungen Gottes  
 durch seine Mittheilungen an die Apostel und Evangelis-  
 ten für vollendet und geschlossen. Aber demohngeach-  
 t gab es doch mehrere, welche eine, auch nach dem  
 apostolischen Zeitalter noch fortgehende, Offenbarung sta-  
 irten. Am weitesten giengen hierin der Sache nach

2. Tim. III, 16. für γραφή θεοπνεύματος scriptura inspirata gesetzt hat, in der lateinischen Kirche einheimisch geworden ist. In der griechischen Kirche wurde das Wort θεοπνευστία gebraucht: Man mußte sich also die Inspiration als medium oder Vehikel denken. Unter einer solchen göttlichen Eingebung geschrieben, dachten sich die ersten Christen nicht nur die Schriften des A. T., sondern auch die des N. T., sobald sie vorhanden und im Umlauf gesetzt waren. Ob sich gleich das letztere nicht mit so vielen historischen Beweisen darthun läßt, als das erstere: so ist es doch unbezweifelt gewiß. Denn die Apostel waren schon selbst der festen Überzeugung, daß sie überall, sie möchten im Dienste des Evangeliums sprechen oder schreiben, unter dem besondern Einflusse des göttlichen Geistes stünden. Dieß glaubte von ihnen auch jeder andere, weil es allgemeiner Zeitglaube war; und so nahm man denn ihre Schriften mit der Überzeugung in die Hände, daß sie unter den Eingebungen Gottes oder des heiligen Geistes geschrieben worden wären. Justinus Martyr (Cohort. ad Graec.) sagt von den Verfassern der alttestamentlichen Schriften: sie hätten ihre reinen Seelen den Einwirkungen des göttlichen Geistes überlassen, und wie ein Bogen auf einer Zither oder Leier Töne hervorbringt, so hätte sich die Gottheit dieser frommen Männer als Instrumente bedient, um uns himmlische Dinge bekannt zu machen. An einem andern Orte sagt er: die begeisterten Propheten haben nicht in ihrer eigenen Person gesprochen, sondern in der Person des λόγος, der sie in Bewegung setzte.

Nach dem Athenagoras (Legat. pro Christ.) wurden die alttestamentlichen Schriftsteller aus ihrer Gedankenreihe entrückt, und der göttliche Geist, welcher auf sie wirkte, bediente sich ihrer auf eben die Art, wie ein Flötenspieler seine Flöte gebraucht. Theophilus von Antiochien (ad Aut. l. 2.) sagt auch: daß die Propheten nicht selbst geredet haben, sondern daß der Geist Gottes oder λόγος, der auf sie herabkam, durch



geredet habe. Diese Zeugnisse der Väter sprechen zwar nur für die Inspiration des A. T.; aber sie zeigen sie auch hin und wieder neutestamentlichen Schriften. So charakterisirt Justinus (Dial. c. Tr. S. 178. 1. Ant. 1. 2. S. 365. lib. 3. S. 388.) die Schriften des Johannes als inspirirte Schriften, stellt sie völlig den alttestamentlichen gleich, und macht die allgemeine Bemerkung: Auf den Propheten und Evangelisten ruhte ein und derselbe Geist des Herrn, durch welchen sie sprachen. Theophilus (ad Autol. lib. 2. c. 31. lib. 3. c. 2.) setzt ebenfalls die Schriften der Propheten und Evangelisten in Eine Klasse, und nennt sie beyde von dem heiligen Geiste inspirirt. Noch bestimmter behauptet Irenäus (Adu. Haer. lib. 2. c. 28. §. 2. lib. 3. c. 9. ad 34.), daß nur Ein Geist das A. und N. Testament eingegeben habe; und er nennt die neutestamentlichen Bücher heilige Schriften, welche von dem *λογος* Gottes und seinem Geiste eingegeben wären. Am merkwürdigsten wird aber Irenäus dadurch, daß sich bey ihm zuerst der Glaube an eine wörtliche Inspiration findet, nach welcher der Schriftsteller nicht einmal die Worte wählt, sondern der heilige Geist, und zwar, wie Irenäus sagt, nach der Voraussicht der Bedürfnisse künftiger Zeiten (Adu. Haer. lib. 3. c. 9. §. 2 und 23.)

## §. 242.

### Zweyter Abschnitt.

Unter den Montanisten und Gnostikern. Die Disciplina arcani der Katholiken.

Gemeiniglich hielt man die Offenbarungen Gottes durch seine Mittheilungen an die Apostel und Evangelisten für vollendet und geschlossen. Aber demohngeachtet gab es doch mehrere, welche eine, auch nach dem apostolischen Zeitalter noch fortgehende, Offenbarung starrten. Am weitesten giengen hierin der Sache nach

die Montanisten, welche die Offenbarungen des N. T. nur für Vorbereitungen auf die weit höheren und vollkommeneren Offenbarungen ansahen, welche in der vierten Erziehungsperiode der Menschheit dem Montanus durch den Paraclet zu Theil geworden wäre. Die häretischen Gnostiker entfernten sich auch in mehreren Puncten von den gemeinen Verstellungsarten über Offenbarung und Eingebung. Da sie den ganzen Mosaismus nicht von dem höchsten Gott, sondern von dem Demiurg, und andern niedrigeren Äonen, ableiteten: so behaupteten sie daher auch, die alttestamentlichen Schriften wären bloß von dem Demiurg, und andern Mittelwesen, eingegeben.

Fast das Nämliche behaupteten sie auch von den neutestamentlichen Schriften, ob sie gleich dem höchsten Gott nicht alle Theilnahme an der Verabfassung derselben absprachen. Sie riethen daher bey diesen Schriften eine sorgfältige Absonderung des wahrhaft Göttlichen von dem Übrigen an, zu welchem Geschäfte sie sich durch die, von Jesus zu ihnen herabgeleitete, geheime Gnosis oder geheime Kenntniß von göttlichen Dingen ganz berechtigt glaubten.

Von einer solchen geheimen Gnosis sprechen übrigens auch katholische Kirchenlehrer dieser Zeit, und sie war ihre sogenannte *Disciplina arcani*, welche nicht deswegen so genannt wurde, als wenn sie ganz andere unbekannte Dogmen befaßt hätte, sondern aus der Ursache, weil sie geheime und moralische und speculative Erklärungen mancher sublimen Dogmen und allegorische Schriftdeutungen enthielt. Vor geringen Layen und Katechumenen wurde sie oft mit einer höchst lächerlichen Gravität verheimlicht.

#### §. 243.

### D r i t t e r   A b s c h n i t t .

Bey Clemens von Alexandrien und Tertullian.

Wenn man auch diese höhere Gnosis nicht gerade zur Ergänzung der biblischen Offenbarungslehren für nöthwendig

big gehalten hat, so hielt man sie doch zum richtigen höheren und vollkommeneren Verständnisse derselben für nothwendig, wodurch in jedem Falle der Offenbarungs- und Inspirationsbegriff von seiner Höhe herabgezogen, und mehr in das Weite genommen werden mußte. Dieß zeigt sich am klarsten in den Schriften des Clemens von Alexandrien, der zwar die biblischen Schriften: γραφαι θεοπνευστους nennt; aber die Theopneustie nicht bloß auf diese Klasse von Schriften einschränkt, sondern sie auch auf Bücher anderer, z. B. eines Plato, überträgt. Denn er sieht in jedem Menschen jedes außerordentliche Talent, jedes Bekenntniß des Wahren und Guten, und jede ausgezeichnete Kraftäußerung für eine Wirkung des göttlichen Einflusses an. Alle Menschen aus allen Nationen gleichen ihm einem musikalischen Instrumente, auf welchem der Logos spielt. In Tertullians Offenbarungsglauben zeigt sich zwar etwas dem Ähnliches, indem er alle zur Erbauung brauchbaren Schriften für inspirirt hält; aber er sagt dieß nur in Gemäßheit des alten und gemeinen unbeschränkten Offenbarungsglaubens, und nimmt verschiedene Grade der Theopneustie an, weil er das, den Aposteln zugeflossene, Maas von Geistesgaben für etwas ganz Eigenthümliches, und von den Geistesgaben der übrigen Christen Verschiedenes ansieht, und deswegen die Reden der Propheten, die Aussprüche Jesu und der Apostel in den biblischen Schriften göttliche Worte im höheren als dem gemeinen Sinne nennt.

§. 244.

V i e r t e r   A b s c h n i t t .

Von Cyprian bis auf Johannes von Damascus. Erste Spur einer Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Offenbarungen bey Origenes.

Cyprian nennt die Schriften des A. und N. T. Quellen der göttlichen Fülle (Test. ad c. Jud. praef.) Novatian (de Trin. c. 29.) hält zwar die alt- und

neutestamentlichen Schriften für inspirirt; aber den Aposteln schreibt er eine höhere und perpetuirliche Eingebung zu, da hingegen den Propheten der heilige Geist nur auf einige Zeit und nur in geringerem Maaße mitgetheilt wurde.

Origenes rechnet die Inspiration unter die allgemeinen Kirchenlehren seiner Zeit (de princ. Prooem.) und in dem vierten Buche desselben dogmatischen Werkes: *περι αρχων* hat er ihr ein eigenes Kapitel gewidmet. Er spricht aber auch sonst sehr oft von diesem Gegenstand, und sagt: die heiligen Bücher enthalten die Fülle des Geistes, und weder in dem Gesetz, noch in den Propheten, noch in den apostolischen Schriften ist etwas, das nicht von der Fülle der göttlichen Majestät seinen Ursprung hätte (Hom. 24. in Ter.) Er giebt auch eine Definition von der Inspiration; er erklärt sie nämlich für einen durch göttliche Einwirkung erhöhten Zustand der Seelenkräfte (contr. Cels. c. 4.), und wenn er über alle biblische Schriften geurtheilt hat, wie über die Evangelien, so hielt er sie unter einem so genauen Einfluß des heiligen Geistes aufgezeichnet, daß die Verfasser dabey keine Fehler begehen konnten (Comment. in Matth.). Aber dem ohngeachtet war es Origenes Meinung nicht, als ob die biblischen Schriften durchgängig vom heiligen Geiste gleichsam dictirt wären, sondern er glaubte, daß die Verfasser hin und wieder aus andern Nachrichten geschöpft, oder ihre eigenen Gedanken hinzugefügt hätten. Solche Stellen, sagt er, haben zwar auch Ansehen und Nachdruck; sie sind aber nicht genau und unmittelbar aus einer unmittelbaren Offenbarung abzuleiten (Comment. in Joh.) Also eine mittelbare Offenbarung statuirt er bey ihnen doch, daher dieß mit seiner angeführten Behauptung, daß nichts in der Bibel enthalten wäre, was nicht einen göttlichen Ursprung hätte, gar nicht im Widerspruche steht. Denn er nahm auch Grade der Inspiration an. Zwar haben nach ihm die Bücher des A. u. N. T. ihre Einrichtung von Einem und demselben Geiste erhalten, der von Einem und demselben Gott kommt (de Pr. lib. 4. c. 2.); aber

demohngeachtet macht er einen äusserst merkwürbigen Unterschied, und legt den Schriften der Apostel die Eingebung nicht in so hohem Grade als jenen Schriften bey, worin Gott selbst redend eingeführt wird, wie z. B. in dem Pentateuch und in den Schriften der Propheten. Es läßt sich dieß aber, so auffallend es zu seyn scheint, aus seinem Hang zur allegorischen Auslegung, die im A. T. mehr Stoff fand, erklären. Das Merkwürdigste bey Origenes bleibt also dieses, daß man bey ihm die erste Spur einer Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Offenbarungen Gottes findet. Auch Eusebius rechnet die Eingebung der biblischen Schriften vom heiligen Geiste unter die allgemeinen Kirchenlehren (Hist. eccl. V. 28.)

Nach dem Chrysostomus redeten die heiligen Schriftsteller nicht selbst, sondern sie sind der Mund Gottes, und Gott, der ihre Seelen durch seine Macht in Bewegung setzt, redet durch sie, so wie unser Mund die Gedanken unserer Seele ausspricht (in Act. Apost. hom. 19. in Euang. Joh. hom. I.)

Augustinus sagt: Christi Schüler waren Christi Hände und Glieder, die nur das geschrieben haben, was er ihnen zu schreiben befahl (de Cons. Euang. lib. I. c. 35.) Höher konnte also der Begriff von Inspiration gar nicht mehr gespannt werden. Deswegen stellte man denn auch schon das Axiom auf: daß kein Wörtchen und keine Sylbe in der Bibel überflüssig und ohne große und tiefe Bedeutung stehe. Man machte daher die Verfasser bey der Niederschreibung derselben zu ganz todten Maschinen, und Cassiodor, im sechsten Jahrhundert, nennt deswegen die Bibel eine Schrift, welche durch eine himmlische Kraft den heiligen Männern wäre eingegossen worden (de Instit. diu. lit. c. 16.). Hier offenbart sich also schon ganz die Vorstellungsart von einer Infusion der Ideen und Worte, und der Pabst Gregor der Große, konnte mit Recht sagen: es sey sehr unrichtig, über den Verfasser eines biblischen Buches Untersuchungen anzustellen,

## 14 Specielle Geschichte der Dogmen.

da der heilige Geist der eigentliche Urheber von demselben ist. Bei diesen Umständen war es daher die natürlichste Folge, daß man, wie auch Johann von Damaskus in seiner Dogmatik gethan hat, heilige Schriften und Offenbarungen als Wechselbegriffe aufgestellt hat.

### §. 245.

#### F ü n f t e r A b s c h n i t t .

#### Inspiration der Concilien und kirchlichen Symbole.

Schon die Apostel haben in ihr bekanntes Decret (Act. XV, 23 — 29.) die Formel eingeflochten: *ἐδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν*. Es geschah daher theils aus Nachahmung, wenn die Synoden der nachfolgenden Jahrhunderte ihre Beschlüsse auch unter dieser Firma ankündigten; theils war es aber Folge des, in den ersten Jahrhunderten herrschenden unbeschränkten, Offenbarungs- und Eingebungsglaubens, der den religiösen Ideen der ganzen alten Welt angemessen war. Jeder fromme Christ glaubte sich in den feyerlichen Stunden der Andacht Gott näher gebracht, und war bei wichtigen religiösen Beschäftigungen des leitenden Einflusses Gottes ganz gewiß.

Ein jeder solcher war und fühlte sich von Gott begeistert, ob man gleich Grade der Theopneustie annahm, und sie den Aposteln und andern Verfassern biblischer Schriften in reichlicherem Maaße zuschrieb. Daher war es denn gar kein Wunder, daß die heiligen Väter auf den Synoden sich auch unter den leitenden Einflusse des heiligen Geistes zu setzen pflegten, weil sie sich, und zwar oft, mit sehr wichtigen religiösen und kirchlichen Angelegenheiten beschäftigten. Aus diesem Grunde kündigten sie auch gemeinlich ihre Decrete als Aussprüche des heiligen Geistes oder Christi an.

In den spätern Jahrhunderten wurde im Abendlande, auf welches der hohe religiöse Geist des Orients nicht übergehen konnte, diese Formel zwar nur eine bloße di-

plomatische Floskel; denn die Kirche befahl, zu glauben, daß allgemeine Kirchenversammlungen unter der Leitung des heiligen Geistes stünden. Indessen hat diese Sache doch viel beigetragen, den Beschlüssen der öcumenischen Synoden, außer dem gesetzlichen Ansehen, welches ihnen die Kaiser und Landesregierungen gaben, auch noch ein heiliges oder göttliches zu verschaffen. Man hielt zwar die Beschlüsse derselben auch im Einzelnen für göttliche Offenbarungen, und von Gott eben so eingegeben, wie die in den biblischen Schriften enthaltenen Sätze; aber im Ganzen genommen sah man sie für göttlich an, und forderte die nämliche Achtung und Folgsamkeit gegen sie, als gegen die Aussprüche der Bibel. Die Reformatoren sprachen aber den Concilien die Inspiration ab, und hielten die Aussprüche derselben für bloß menschliche Aussprüche, in welchen sehr leicht viel Irriges liegen kann. Luther sagt in den schmalkaldischen Artikeln (Art. II. de missa.) *Regulam autem aliam habemus (nämlich als die verba und facta Patrum), vt videlicet verbum Dei (h. e. scriptura sacra) condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem.* Und in der Formula Conc. heißt es: (S. 365. ed. Rech.) *Solas videlicet sacras litteras pro vnica regula et norma omnium dogmatum agnoscendas, usque nullius omnino hominis scripta adaequanda, sed potius omnia subiicienda esse.* Diese Grundsätze, nach welchen allein den canonischen Büchern der Bibel Theopneustie beigelegt wird, haben aber leider in der Folge viele lutherische Theologen vergessen. Johann Fecht, Philipp Ludwig Hannekenius, Samuel Schelwig, Gottlieb Wernsdorf, Theodor Dassovius, und Johann Georg Neumann haben sich nicht gescheut, den symbolischen Büchern der evangelisch-lutherischen Kirche Theopneustie beizulegen, ob sie gleich noch so viel Billigkeit bewiesen, zwischen unmittelbarer und mittelbarer Eingebung zu unterscheiden, und nur diese letztere von den symbolischen Büchern zu behaupten.

## §. 246.

## Sechster Abschnitt.

Von den Scholastikern bis auf die neuern Zeiten. Festsetzter Unterschied zwischen Offenbarung (reuelatio) und Eingebung (inspiratio.) Die *Adfectiones scripturae sacrae*.

Revelation und Inspiration sind von einander untrennlich, so wie die Form von der Materie; und lange hat man beyde Begriffe auch nicht von einander abgesondert: sondern man hielt die Eingebung für den Act oder das medium, wodurch die Offenbarungen erfolgten. Eine Verschiedenheit zwischen beyden waltet also allerdings ob; aber nur die Verschiedenheit zwischen Materie und Form. Allein die Scholastiker, die so gerne subtilisirten, setzten einen merklichen Unterschied fest, den man auch noch in den neuern Jahrhunderten, besonders in der lutherischen Kirche, festgehalten hat.

Unter Revelation versteht man nämlich seit dieser, von den Scholastikern mit dem Dogma vorgenommenen, Veränderung denjenigen Act Gottes, durch welchen er den Lehrern der Offenbarung die Materie bekannt macht; unter Inspiration aber jene Handlung Gottes, durch welche er die Lehrer beym Vortrag, der entweder schon vorher andern heiligen Männern geoffenbarten, oder erst ihnen selbst geoffenbarten, oder auch auf natürlichen Wege von ihnen aus mündlichen oder schriftlichen Nachrichten geschöpften Sachen vor Irrthum bewahrt. Die Offenbarung verhält sich also zu der Inspiration, wie die Bekanntmachung eines Plans zu der Aufsicht bey der Ausführung desselben, und die Inspiration hat nicht bloß beym schriftlichen, sondern auch beym mündlichen Vortrage Statt gefunden. —

Aus dem allen erhellt, daß man, nach dieser Vorstellung, unter Revelation schon alles das begreift, was die ältere Kirche unter beyden, unter Offenbarung  
und



und Eingebung zusammen genommen, verstanden hat. Den alten Theologen vor der scholastischen Periode war die Inspiration bloß der *modus revelationis*; nach diesen neuern Bestimmungen ist sie aber ein, von der Offenbarung ganz verschiedener, Act Gottes; daher ein biblischer Schriftsteller inspirirt gewesen seyn konnte, ohne daß er Offenbarungen hatte, wie z. B. die Verfasser der historischen Bücher der Bibel, die aus andern mündlichen oder schriftlichen Nachrichten schöpften. In diesem Zustande blieb das Dogmen bis ins 16te Jahrhundert herab. Nur Erasmus trug etwas freyere Aufferungen vor, und behauptete: daß die Verfasser der neutestamentlichen Bücher manchmal Gedächtnißfehler begangen hätten.

Luther hatte über diesen Gegenstand sehr schwankende Begriffe, und er legte nur den neutestamentlichen Schriften volle Theopneustie bey, welche wirklich von einem Apostel verfaßt sind, und, wie Luther sagt, Christum treiben. Die symbolischen Bücher sagen zwar über die Inspiration gar nichts; aber sie setzen dieselbe offenbar als eine ausgemachte Wahrheit voraus. Chemnitz, am meisten aber Calov und auch Gerhard und Hollaz haben erst dieses Dogma in unserer Kirche vollkommen ausgebildet. Calov hat eine allgemeine Theorie der Offenbarung aufgestellt, und durch ihn ist das Dogma zu seiner größten Höhe gesteigert worden. Er fand auch bey den lutherischen Theologen Beyfall. Es war auch nöthig, auf dieß Dogma mehr Werth zu legen, und es genauer zu bestimmen, als die Katholiken, weil man bey uns fortfuhr, die Bibel für die einzige Norm des Glaubens zu halten. Man unterscheidet seit dieser Zeit dasjenige, was der heilige Geist in den Schriftstellern vor dem Schreiben gewirkt, von demjenigen, was er bey dem Schreiben gewirkt habe. Das Erstere nannten sie *impulsus ad scribendum*, und das andere *suggestionem* oder *appositionem rerum et verborum*. Denn sie behaupteten, daß nicht bloß die Sachen, sondern auch die Worte selbst Puncten, Accenten und Interjectionszeichen von

dem heiligen Geist eingegeben wären. Daher sie lehrten: der Auctor primarius oder principalis der heiligen Schrift wäre der heilige Geist; die Concipienten der biblischen Bücher seien aber bloß Auctores secundarii vel instrumentales seu ministeriales. Auf den Grund dieses Inspirationsbegriffes bauten nun die Theologen die Lehre von den Vorzügen der heiligen Schrift oder den sogenannten Affectionibus scripturae sacrae auf, deren man gemeinlich folgende zählte:

- a) Auctoritas normativa, oder diejenige Eigenschaft derselben, nach welcher sie ihres unmittelbaren göttlichen Ursprungs willen der einzige Erkenntnisgrund der Religionswahrheiten ist. Gebraucht man diese Autorität der heiligen Schrift zur Entscheidung von Lehrstreitigkeiten, so nennt man sie Auctoritas judicialis.
- b) Sufficiens scripturae sacrae, oder diejenige Eigenschaft der heiligen Schrift, nach welcher sie eine zur Erlangung der ewigen Seligkeit hinreichende Erkenntnis gewährt. Diese Eigenschaft wurde auch Perfectio finalis genannt, weil zur Vollkommenheit der heiligen Schrift nothwendig auch das gerechnet werden muß, daß sie ihren Zweck erreicht.
- c) Perspicuitas scripturae sacrae, oder diejenige Eigenschaft der heiligen Schrift, nach welcher die Religionswahrheiten in derselben mit Deutlichkeit vorgetragen sind, daß sie ein jeder Mensch von gesundem Verstande daraus erkennen kann.
- d) Efficacia scripturae sacrae. Ihr Inhalt hat die Kraft, die Menschen zu erleuchten, zu bessern und zu beruhigen.

Alle diese Eigenschaften oder Affectionen der heiligen Schrift leitete man aus dem angenommenen unmittelbaren göttlichen Ursprung derselben als nothwendige Folgen ab.

### Die Erkenntnißarten göttlicher Offenbarungen.

Schwärmer und Fanatiker geben auch vor, göttliche Offenbarungen erhalten zu haben oder zu erhalten; man mußte also nothwendiger Weise auch auf die Frage kommen: woran erkennt man wahre göttliche Offenbarungen, und wie kann man sie von falschen unterscheiden? oder was sind die Kriterien, die Erkenntnißmerkmale göttlicher Offenbarungen?

Diese suchten schon die ältern Dogmatiker zu bestimmen, und sie nannten dieselben *γνωρισματα diuinae revelationis*.

Man sah aber bald ein, daß hier zweyerley erörtert werden muß: 1) wie konnte der, welcher Offenbarungen erhielt, sicher und gewiß werden, daß er wirklich von Gott Offenbarungen erhalte, und nicht ein Spiel seiner Selbsttäuschung sey? 2) Woran konnten andere erkennen, daß das, was ein anderer als göttliche Offenbarung vorgiebt, oder vorgegeben hat, wirklich eine Offenbarung Gottes sey?

Calov berührte zuerst die Frage: woran konnte ein heiliger Mann erkennen, daß er eine göttliche Offenbarung erhalten habe? Er nennt drey Kriterien: 1) Die Art und Weise der Revelation, und von welchen Umständen sie begleitet war. Eine wahre göttliche Offenbarung muß nämlich mit einer gewissen göttlichen Majestät geschehen, oder auch mit Wundern bestätigt seyn. 2) Der Inhalt der Offenbarung, welcher wahr, nützlich und heilsam seyn muß. 3) Der Zweck der Offenbarung, der auf die Seeligkeit des Menschen gerichtet seyn muß.

Bubbeus gesteht, daß man diese Sache nicht näher bestimmen könne, weil sie außer dem Kreise unserer Erfahrungen liege. Carpov stellte aber folgende Kriterien auf: 1) eine göttliche Offenbarung muß Wahrheiten

## 20 · Specieller Geschichte der Dogmen.

enthalten, welche die Vernunft einsicht übersteigen; aber doch dem Menschen zu wissen nothwendig sind. 2) Sie muß ein Mittel bekannt machen, wie der Mensch mit Gott versöhnt werden kann. 3) Sie darf keine Widersprüche in sich enthalten, und auch nicht der Vernunft und Erfahrung widersprechen; 4) sie darf nicht Kenntnisse mittheilen wollen, welche schon die Vernunft auf eigener Kraft erkennen kann; 5) sie muß mit Hülfe der Kräfte der Natur, so weit diese zureichen, geschehen; 6) sie muß für den, der sie erhält, deutlich und verständlich, und auf eine, Gottes würdige, Weise erfolgt seyn.

Diese Auseinandersetzung der Sache fand aber keinen Beyfall, und fast alle nachfolgenden Dogmatiker haben die Lösung dieser schwierigen Frage ganz bey Seite gelassen. Döderlein hat geradezu erklärt, daß die Lösung derselben unmöglich sey, und Reinhard führt die ganze Sache darauf zurück, daß man sich lediglich auf die Versicherung der Verfasser der biblischen Schriften, sie hätten von Gott besondere Offenbarungen erhalten, und dieselben von ihren eigenen Gedanken und Ideen unterscheiden können, verlassen müsse.

Was die Kriterien wirklicher göttlicher Offenbarungen für andere, die sie erkennen sollen, betrifft: so hat man im Allgemeinen die schon vorläufig angedeuteten genannt; daß nämlich göttliche Offenbarungen Wahrheit und keine Widersprüche gegen die Vernunft enthalten dürfen, und daß sie die moralische Besserung und die ewige Seeligkeit des Menschen bezwecken müssen. In besonderer Beziehung auf die im N. T. enthaltenen Offenbarungen Gottes hat man aber vornämlich die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen, und die Wunder Jesu und der Apostel als Kriterien aufgestellt. Dazu that man schon seit Origenes Zeit die Typen des alten Testaments, daher entstand eine besondere, jetzt aber veraltete, Wissenschaft, die biblische Typologie, schuf.

§. 248.

Geschichte des Lehrsages von der Nothwendigkeit der Offenbarung.

Die vorhin angegebenen Eigenschaften der heiligen Schrift entwickelten die lutherischen Theologen vom XVI. Jahrhunderte an aus der Nothwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung. Diese Nothwendigkeit der besondern göttlichen Offenbarung gaben zwar auch die Theologen der katholischen Kirche zu; aber sie läugneten, daß sie bloß allein in der heiligen Schrift enthalten sey. Aus dieser Ursache eigneten sie auch der heiligen Schrift keineswegs die angeführten Eigenschaften zu, sondern es lehrt im Gegentheil seit dem Tridentinischen Concilium die katholische Kirche: daß die heilige Schrift nicht die einzige Quelle der geoffenbarten Religion sey, daß sie eben deswegen nicht schon allein eine zur Erlangung der ewigen Seeligkeit hinreichende Religionserkenntnis gewähre, und daß sie nicht so deutlich und faßlich geschrieben sey, um von jedem Christen richtig verstanden werden zu können. Die katholische Kirche will nämlich, daß die heilige Schrift aus dem Verbum Dei non scriptum, d. h. aus der Tradition ergänzt werde. Sie bringt daher darauf, daß man auch die traditionellen Christenlehren erkennen müsse, wenn man eine, zur Erlangung der ewigen Seeligkeit hinreichende, Erkenntnis gewinnen wolle; und sie behauptet, daß das geschriebene Wort Gottes oder die heilige Schrift nach dieser Lehrtradition ausgelegt werden müsse, und daß also nicht der einzelne Christ, sondern bloß die Kirche die Bibel richtig verstehen und auslegen könne.

In Hinsicht der Frage über die Nothwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung sind also die Katholiken und Protestanten hauptsächlich in Ansehung des Objects verschiedener Meinung. Die Protestanten fanden die besondern göttliche Offenbarung bloß allein in den canonischen Büchern der heiligen Schrift, und bloß allein an

diese biblische Offenbarung Gottes denken sie, wenn sie von der Nothwendigkeit der Offenbarung sprechen. Die Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte sprechen mit den Aposteln weit mehr von der Wohlthätigkeit, als von der Nothwendigkeit der besondern göttlichen Offenbarung. Man könnte von ihnen konnten sie auch gar nicht behaupten, weil sie, wie z. B. Clemens von Alexandrien, annahmen, daß nicht bloß die Propheten, Evangelisten und Apostel, sondern auch weise und edle Männer unter heidnischen Nationen, z. B. Plato unter den Griechen, göttliche Offenbarungen empfangen hätten.

Die Nothwendigkeit der, in der Bibel enthaltenen besondern göttlichen, Offenbarung wurde erst gegen das Ende des vierten Jahrhunderts durch Augustinus zur Sprache gebracht. Dieser stellte den Lehrsatz von dem gänzlichen Verderbnisse der intellectuellen und moralischen Menschennatur auf, und daraus floß die Nothwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung schon von selbst als Folgesatz. Dem Augustinus folgten zunächst die sogenannten Prädestinationer, und späterhin pflichtete ihm selbst die Scholastiker in der Behauptung der Nothwendigkeit der besondern Offenbarung Gottes bey, obwohl sie nach semipelagianischer Weise dem Menschen noch einige natürliche Kräfte zur Erkenntniß und Bewirkung seines Seelenheils beymaßen. Auch Luther äusserte sich ganz im Sinne des Augustinus, und das Nämlche hat auch Melancthon in der augsburgischen Confession (Art. II.) und in der Apologie derselben (Art. II.) gesagt. Die Verfasser der Formula Concordiae wiederholten diese Meynung.

Nothwendiger Weise muß aber die Frage über die Nothwendigkeit der besondern göttlichen Offenbarung getheilt werden. Es fragt sich: 1) ist eine besondere göttliche Offenbarung überhaupt nothwendig? und 2) ist die Erkenntniß dieser besondern Offenbarung Gottes allen Menschen nothwendig, wenn sie an der ewigen Seeligkeit Theil haben sollen?

Was die erste Frage betrifft, so wurde sie von jeher in der christlichen Kirche einstimmig bejaht. Als Hauptgrund wurde besonders in den neuern Zeiten aufgestellt: die besondern Offenbarungen, welche Gott durch Mose, die Propheten, Christum, die Evangelisten und Apostel bekannt machen ließ, war nothwendig, um die allgemeinen Offenbarungen Gottes durch die Natur zu erhalten, d. h. es war nothwendig, daß Gott unter den Israeliten durch Christum und die Apostel besondere Offenbarungen bekannt machte, weil außerdem eine vernünftige Erkenntniß Gottes und seines Willens ganz zu Grunde oder verloren gegangen wäre. Das bestätigt auch laut und öffentlich die Geschichte. Ohne den Mosaismus und Christianismus wäre die Menschheit in eine gänzliche religiöse Unwissenheit und furchtbare Barbarey versunken. Auf das geht auch das hinaus, was in den neuern Zeiten Löllner, Lessing und Eberhard über diesen Gegenstand äusserten. Diese Gelehrten gaben bloß eine relative Nothwendigkeit der Offenbarung zu. Sie behaupteten nämlich, daß zwar schon ein jeder Mensch in dem Lichte der Natur den Weg zur ewigen Seeligkeit finden könne, daß aber Gott noch außerdem in besondern Zeiträumen, und unter gewissen Nationen den Weg der besondern Offenbarung erwählt habe, um die Erziehung des Menschengeschlechts zur sittlichen Veredlung und zur ewigen Glückseligkeit zu befördern und zu beschleunigen. Der Wille Gottes war, daß seine im alten und neuen Testamente niedergelegten besondern Offenbarungen die Centralquelle werden sollten, aus welchen für alle Zeiten heilsame und seeligmachende Erkenntniß auf die ganze Welt ausfließen sollte.

Was nun die zweite Frage betrifft: ob die Erkenntniß der besondern Offenbarung Gottes den Menschen zur Erlangung der ewigen Seeligkeit nothwendig sey? so konnten Augustinus, die Prädestinarianer, Calvin, und die es mit seiner Prädestinationstheorie hielten, leicht eine Antwort geben, aber nur eine halbe; sie konnten

nämlich die Frage nur in Beziehung auf die von Gott Erwählten nehmen. Sie sagten: die Erkenntniß der besondern Offenbarung Gottes ist den Menschen zur Erlangung seiner Seeligkeit allerdings nothwendig. Kommt er zu dieser Erkenntniß nicht, so ist Gott darüber kein Vorwurf zu machen. Denn es ist von Seite Gottes schon Güte und Barmherzigkeit genug, daß er einen Theil der, durch Adams Sünde verdammungswürdigen, Menschen durch den ihnen geschenkten Glauben zur Erkenntniß der geoffenbarten Religion bringt. Die übrigen Menschen, die von Gott aus seinem Erwählungsrathschlusse ausgeschlossen und verworfen sind, und also unerleuchtet und ungebeßert bleiben, tragen die Strafen ihrer eignen Sünde. Für sie wäre die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung allerdings auch nothwendig, wenn sie unter die Erwählten gehörten. Aber da sie die freye Gnade Gottes nicht erwählet hat, so ist für sie die Erkenntniß der besondern göttlichen Offenbarungen nicht nothwendig, weil sie für sie unnütz wäre. Diese Sätze liegen offenbar in dem augustinisch-calvinischen Dogma von der Prädestination.

In der lutherischen Kirche, in welcher die Prädestinationslehre keinen Eingang fand, konnte natürlich diese dogmatische Meynung keinen Beyfall finden. Carpov stellte daher die Sache so dar: ohne einen stellvertretenden Mittler konnte die Menschheit die vorige Seeligkeit nicht erlangen; dieß mußte aber den Menschen auf eine übernatürliche Art bekannt gemacht werden, wodurch die Offenbarungen Gottes im alten und neuen Testamente nothwendig werden. Dieß erklärt aber die Sache nur halb; es erklärt nämlich nur die Bekanntmachung des von Gott gefassten Beschlusses zur Erlösung der Menschen. Gott hätte aber auch die Menschen von dem ewigen Verderben erretten können, ohne es ihnen bekannt zu machen oder zu offenbaren. Andere neuere Dogmatiker hielten zwar allerdings die besondern Offenbarungen Gottes auch für nothwendig, aber nicht ihrer Erkenntniß für alle die Menschen, die zur ewigen Seeligkeit gelangen. So lehrte z. B. Seb



ler, daß auch Heiden die ewige Seeligkeit erlangen können, wenn sie nach dem Grade ihrer Erkenntnisse recht thun und tugendhaft sind. Nicht aus dieser Ursache erlangen sie aber die ewige Seeligkeit, sondern weil Christus als Mittler für alle Menschen gestorben ist. Sie werden also auch um des Verdienstes willen selig, wie die Christen, ohnerachtet sie diese Ursache nicht kennen. Und eben deswegen ist die Offenbarung Gottes durch Jesum Christum nothwendig geworden, damit die Menschheit die beruhigende Kenntniß erhielt, daß Christus eine allgemeine Versöhnung mit Gott gestiftet habe. Der erste christliche Theologe, welcher die menschenfreundliche Meynung aufgestellt hat, daß auch tugendhafte Heiden an der ewigen Seeligkeit, nämlich durch die Kraft des Verdienstes Christi, Theil haben werden, war Zwingli.

### **§. 249.**

**Geschichte der Lehre von der heiligen Schrift  
und der Tradition.**

#### **Allgemeine Übersicht.**

Die Dogmengeschichte hat in Bezug auf beyde Gegenstände folgende Fragen zu beantworten: welchen Gebrauch hat man in der christlichen Kirche von den Büchern der heiligen Schrift gemacht? War es auch den Layen erlaubt, dieselben zu lesen? oder ist es ihnen verboten, oder wenigstens erschwert worden? Was hat man von den apokryphischen Schriften des alten Testaments und von den Pseudepigraphis für einen Gebrauch gemacht? Hat man auch der mündlichen Lehre Überlieferung ein Ansehen beygelegt?

### **§. 250.**

**Geschichte des Bibelgebrauchs überhaupt.**

Das Bibellesen in den ältesten Zeiten, von Fr. Eb. Surer. Salzburg 1784. 8.

## 26 Specielle Geschichte der Dogmen.

... Lesen die ersten Christen die heilige Schrift, und wie lasen sie dieselbe? von Alois. Sandbüchler. Salzburg 1787. 8.

Walch's kritische Untersuchung von dem Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten vier Jahrhunderten. Leipzig 1779. 8.

Lessing's theologischer Nachlaß. Berlin 1784. 8. S. 113 — 154.

J. Vasserii historia dogmatica controuersiae inter Orthodoxos et Pontificios de scripturis et sacris vernaculis, notis atque auctario locupletauit H. Wharton. Lond. 1690.

Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, 1stes Heft. S. 160 ff.

Das alte Testament wurde schon von den Aposteln als Erkenntnißquelle angewendet, und diese Bestimmung wurde ihm in der katholischen Kirche auch nachgehend gelassen. Die neutestamentlichen Bücher wurden an den Orten, wo sie bekannt und in Hinsicht ihrer Aechtheit ausser Zweifel gesetzt waren, auch immer ohne weiters als Normalschriften angesehen, und in den gottesdienstlichen Versammlungen gleich den alttestamentlichen Büchern vorgelesen. Freylich läßt sich ein an allen Orten gleicher und allgemeiner Gebrauch von allen, jetzt im N. T. befindlichen, Büchern vor dem fünften Jahrhundert nicht erweisen; denn im vierten Jahrhundert hat erst der neutestamentliche Canon seine Vollendung erhalten und, wie Theodoret berichtet, gab es im fünften Jahrhunderte noch gar viele einzelne Gemeinden, welche die Sammlung der neutestamentlichen Schriften noch nicht besaßen. Wo sie aber bekannt war, oder wo man auch nur einzelne Bücher davon hatte, war es die heiligste Achtung, welche man dagegen, so wie gegen die Schriften des A. T. bewies. Irenäus nennt die Schriften der Apostel einen Grund und Pfeiler unsers Glaubens. Tertullian sagt, daß das Gesetz, die Propheten und die evangelischen und apostolischen Schriften

die gemeinschaftliche Quelle wären, aus welcher der Glaube der Kirche geschöpft würde. Origenes gesteht keiner Behauptung Glauben zu, wenn sich nicht ein biblisches Zeugniß für sie anführen läßt. Nie hat man auch in der allgemeinen Kirche das Ansehen der heiligen Schrift aufzuheben gesucht. Die günstigsten Äußerungen für dasselbe kommen in Gratian's Dekreten vor, welche freylich vielleicht eben deswegen, weil sie den biblischen Schriften den Vorzug vor allen andern Büchern einräumen, niemals die päpstliche Sanction erhalten konnten. Die Scholastiker erklären sich auch sämlich zu Gunsten der heiligen Schrift, und ob man gleich in der katholischen Kirche derselben zwar immer die Tradition an die Seite gestellt, und in Glaubenssachen der heiligen Schrift nicht an und für sich selbst auctoritatem normalem et judicialem, sondern der Kirche als der authentischen Auslegerin der heiligen Schrift beigelegt hat, so blieben die biblischen Schriften doch immer im Besitze eines göttlichen Ansehens.

§. 251.

Geschichte des Bibelgebrauchs unter den Papen  
insonderheit.

Vgl. das Bibellesen in den ältesten Zeiten von Fr. Th. Surer. Salzburg 1784. 8.

Onymus Entwurf zu einer Geschichte des Bibellesens. Würzburg 1786. 8.

Lasen die ersten Christen die h. Schrift, und wie lasen sie dieselbe? von Alo. Sandbüchler. Salzburg 1787. 8.

Leander von Eß, was war die Bibel den ersten Christen? Sulzbach 1816. 8.

Desselben Gedanken über Bibel und Bibellesen, Salzburg 1816. 8.

Auszüge über das nothwendige und nützliche Bibellesen aus den heiligen Kirchenvätern und andern katholischen Schriftstellern, herausgegeben von Leander von Eß. 2te Ausg. Sulzbach 1816. 8.

Die hier zu beantwortende Frage ist folgende: hat man aber in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche auch den Laien, oder dem Volke das Recht zugestanden, die heilige Schrift zu lesen?

Ein mittelbarer Gebrauch der heiligen Schrift, vermittelt des Vorlesens und Anhörens, stand einem jeden Christen zu, der die gottesdienstlichen Versammlungen besuchen durfte. Da sich die kirchliche Verfassung der Christen ganz nach dem Muster der Synagoge bildete, so las man also auch in den christlichen Gemeinden das Gesetz und die Propheten vor. Diesen fügte man aber noch die Evangelien und die apostolischen Schriften hinzu, wie man schon aus Justin (Apol. maj.) und Tertullian (Apolog. c. 39.) ersieht.

Aber auch einen unmittelbaren Gebrauch konnte und durfte ein jeder Christ von der heiligen Schrift machen, d. h. er durfte sie selbst für sich lesen. Freylich konnten wegen der Kostbarkeit des Abschreibens nur wenige Privatpersonen eigene Abschriften besitzen: aber, so wie jede Synagoge ihre Gesetz- und Propheten-Rolle hatte, so suchte sich auch eine jede Christengemeine entweder von dem ganzen N. T. oder, ehe es noch gesammelt war, von einzelnen Schriften desselben Abschriften zu verschaffen, welche in die Verwahrung des Gemeindevorstehers gegeben wurden. Daher sagt Irenäus: bei den Presbytern können die Christen die heilige Schrift selbst lesen, und sich aus ihnen von der wahren Lehre überzeugen (IV, 52, 1.)

Tertullian nennt unter den Beschäftigungen einer christlichen Person ausdrücklich das Bibellezen (ad vxor. II, 6.) und sagt: daß die Christen aus ihren heiligen Schriften gar kein Geheimniß zu machen pflegten (Apolog. c. 31.). Nach dem Origenes haben die biblischen Schriften ihre Bestimmung für den großen Haufen (οἱ πολλοί) (contr. Cels. VI. §. 1, 2.) und er fordert daher sehr oft zur Lesung des A. und N. Testaments auf. Cyrill von Jerusalem (Catech. IV. nr. 35.) fordert sogar Katechumenen dazu auf. Niemand bringt aber mehr auf das

fleißige Bibellefen als Chrysostomus, der es für jeden Christen durchaus nöthig hält, und in dem Feuer seiner Beredsamkeit sogar behauptet, daß schon der bloße Anblick der heiligen Schrift zur Heiligkeit beitrage, und schon das bloße Aufbewahren derselben die Gewalt des Teufels breche. Selbst der Papst Gregor der Große mußte von der Nothwendigkeit des Bibellefens überzeugt seyn, weil er (lib. IV. op. 40.) über die Vernachlässigung desselben klagt. Denn längst schon war es für Jedermann weit leichter geworden, da sich die Mönche und andere Personen, welche sich der ascetischen Lebensart widmeten, aufs Abschreiben der heiligen Schrift legten, und die Bibelabschriften entweder verschenkten, oder um einen mäßigen Preis abließen. Von einer Einschränkung, oder gar einem Verbote des Bibellefens findet sich noch nicht die geringste Spur; demohngeachtet wurde aber vom Beginn des Mittelalters an von der Bibel immer weniger Gebrauch gemacht.

§. 252.

Geschichte des Bibelverbots.

Vergl. Hegelmair's Geschichte des Bibelverbots. Ulm, 1783, 8.

In der orientalischen und griechischen Kirche wurde niemals an eine Einschränkung des Bibelgebrauchs, weder im Original noch in Übersetzungen, gedacht. Bloß in der abendländischen Kirche geschah es, und zwar aus der vermeintlichen Furcht der Päbste, welche sich zu Glaubensrichtern aufgeworfen hatten, daß der ungelehrte und ungebildete Theil der Christen, durch Mißbrauch derselben, leicht auf ketzerische Meynungen verfallen könnte. Ein allgemeines unbedingtes Verbot, die Bibel zu lesen, wurde aber auch in der abendländischen Kirche niemals gegeben; auch bezogen sich die, für die Laien gemachten, Einschränkungen meistens nur auf Übersetzungen in den Landessprachen.

Gregor VII. — im elften Jahrhunderte — ist der erste, welcher in einem Schreiben an den böhmischen Her-

Die hier zu beantwortende Frage ist folgende: hat man aber in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche auch den Layen, oder dem Volke das Recht zugestanden, die heilige Schrift zu lesen?

Ein mittelbarer Gebrauch der heiligen Schrift, vermittelst des Vorlesens und Anhörens, stand einem jeden Christen zu, der die gottesdienstlichen Versammlungen besuchen durfte. Da sich die kirchliche Verfassung der Christen ganz nach dem Muster der Synagoge bildete, so las man also auch in den christlichen Gemeinden das Gesetz und die Propheten vor. Diesen fügte man aber noch die Evangelien und die apostolischen Schriften hinzu, wie man schon aus Justin (Apol. maj.) und Tertullian (Apolog. c. 39.) ersieht.

Aber auch einen unmittelbaren Gebrauch konnte und durfte ein jeder Christ von der heiligen Schrift machen, d. h. er durfte sie selbst für sich lesen. Freylich konnten wegen der Kostbarkeit des Abschreibens nur wenige Privatpersonen eigene Abschriften besitzen; aber, so wie jede Synagoge ihre Gesetz- und Propheten Rolle hatte, so suchte sich auch eine jede Christengemeine entweder von dem ganzen N. T. oder, ehe es noch gesammelt war, von einzelnen Schriften desselben Abschriften zu verschaffen, welche in die Verwahrung des Gemeindevorstehers gegeben wurden. Daher sagt Irenäus: bei den Presbytern können die Christen die heilige Schrift selbst lesen, und sich aus ihnen von der wahren Lehre überzeugen (IV, 32, 1.)

Tertullian nennt unter den Beschäftigungen einer christlichen Person ausdrücklich das Bibellesen (ad vxor. II, 6.) und sagt: daß die Christen aus ihren heiligen Schriften gar kein Geheimniß zu machen pflegten (Apolog. c. 31.). Nach dem Origenes haben die biblischen Schriften ihre Bestimmung für den großen Haufen (οἱ πολλοί) (contr. Cels. VI. §. 1, 2.) und er fordert daher sehr oft zur Lesung des A. und N. Testaments auf. Cyrill von Jerusalem (Catech. IV. nr. 35.) fordert sogar Katechumenen dazu auf. Niemand bringt aber mehr auf das

fleißige Bibellefen als Chrysostomus, der es für jeden Christen durchaus nöthig hält, und in dem Feuer seiner Beredsamkeit sogar behauptet, daß schon der bloße Anblick der heiligen Schrift zur Heiligkeit beyntrage, und schon das bloße Aufbewahren derselben die Gewalt des Teufels breche. Selbst der Papst Gregor der Große mußte von der Nothwendigkeit des Bibellefens überzeugt seyn, weil er (lib. IV. op. 40.) über die Vernachlässigung desselben klagt. Denn längst schon war es für Jedermann weit leichter geworden, da sich die Mönche und andere Personen, welche sich der ascetischen Lebensart widmeten, aufs Abschreiben der heiligen Schrift legten, und die Bibelabschriften entweder verschenkten, oder um einen mäßigen Preis abließen. Von einer Einschränkung, oder gar einem Verbote des Bibellefens findet sich noch nicht die geringste Spur; demohngeachtet wurde aber vom Beginn des Mittelalters an von der Bibel immer weniger Gebrauch gemacht.

§. 252.

Geschichte des Bibelverbots.

Vergl. Hegelmaier's Geschichte des Bibelverbots. Ulm, 1783. 8.

In der orientalischen und griechischen Kirche wurde niemals an eine Einschränkung des Bibelgebrauchs, weder im Original noch in Übersetzungen, gedacht. Bloß in der abendländischen Kirche geschah es, und zwar aus der vermeintlichen Furcht der Päpste, welche sich zu Glaubensrichtern aufgeworfen hatten, daß der ungelehrte und ungebildete Theil der Christen, durch Mißbrauch derselben, leicht auf ketzerische Meinungen verfallen könnte. Ein allgemeines unbedingtes Verbot, die Bibel zu lesen, wurde aber auch in der abendländischen Kirche niemals gegeben; auch bezogen sich die, für die Laien gemachten, Einschränkungen meistens nur auf Übersetzungen in den Landessprachen.

Gregor VII. — im elften Jahrhunderte — ist der erste, welcher in einem Schreiben an den böhmischen Her-

zog Vladislaw das Lesen der Bibel in Übersetzungen dem Volke untersagte. Innocentius III. erließ im Jahr 1199. zwei Schreiben nach Reg., in welchen er es rügt, daß sich manche Laien und Weiber in gottesdienstlichen Privatversammlungen erlauben, biblische Bücher in französischen Übersetzungen zu lesen. Auf den Antrieb eben dieses Papstes gieng aber die Synode zu Toulonse im Jahr 1229. noch weiter, und verbot den Laien, weder das A. noch N. T. zu haben. Bloß das Psalmenbuch sey ihnen zu gestatten, aber durchaus in keiner Übersetzung in der Landessprache. Man sollte nämlich, wie alle bisher berührten Verordnungen verlangen, die heilige Schrift nur in der authentischen Übersetzung, nämlich in der Vulgata, lesen. Das war nun aber für das gemeine Volk in allen Ländern, welches die lateinische Sprache nicht versteht, gerade so viel, als ein wirkliches Bibelverbot. Die tridentinische Synode stellte den gemäßigten Grundsatz auf, daß auf den Rath und die schriftliche Erlaubniß des Beichtvaters den Laien die Lesung der heiligen Schrift in Übersetzungen in die Landessprache zuzugestehen sey. Um so größer und auffallender war daher die Inconsequenz, als in der Folge Clemens VIII. im Jahr 1595, Gregor XV. im Jahr 1622. und Clemens XI. zu Anfang des achtzehnten Jahrhundert den Bibelgebrauch für die Laien wieder mehr einschränkten. Der letzte verdammt in der Bulle Unigenitus die Quesnel'schen Sätze 79 bis 85, nach welchen behauptet wurde: die Lesung der heiligen Schrift gehöre für Alle und Jede. In der folgenden Zeit hat man sich aber in Deutschland, vorzüglich seit Joseph II., an diese päpstliche Beschränkung des Bibelgebrauchs nicht mehr gefehrt.

Indeß in der neuesten Zeit scheint man in dieser Sache wieder Rückschritte machen zu müssen. Denn auf Veranlassung der englischen Bibelgesellschaft hat der jetzige Pabst vor einigen Jahren an den Bischoff von Posen eine Bulle erlassen, worin der Bibelgebrauch für Laien wieder sehr eingeschränkt, oder doch wenigstens sehr erschwert wird.



**Geschichte des Gebrauchs der apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften des alten und neuen Testaments.**

Um die Frage: ob die Verfasser der neutestamentlichen Schriften und die alten Kirchenschriftsteller apokryphische, d. h. nicht kanonische Bücher, und welche sie gebraucht haben, bestimmt beantworten zu können, muß man die Menge der hieher gehörigen Schriften nach dreym Klassen von einander unterscheiden:

**1) Apokryphische Schriften des A. Test.**

Der Streit zwischen Eichhorn und Semler dreht sich um den Punkt: ob die alexandrinischen Juden diesen, in der griechischen Übersetzung stehenden, apokryphischen Büchern ein gleich göttliches Ansehen als wie den alttestamentlichen Schriften beygelegt haben? Die palästinenfischen Juden thaten es zuverlässig nicht; Eichhorn läugnet es auch von den ägyptischen.

**2) Pseudepigraphische Schriften des A. T.; gesammelt von Fabricius in seinem Codex pseudepigraphus vet. Test. 2 The. Hamburg 1722 u. 1723. 8.**

**3) Apokryphische Schriften des N. T.; ebenfalls; aber nicht vollständig, gesammelt von Fabricius in seinem Codex apocryphus N. Test. Hamb. 1703. 8. Dahin gehört: Auctarium Codicis apocryphi N. T. Fabriciani, edidit Andr. Birch. Fasc. I. Hauniae 1804. 8.**

Was nun die neutestamentlichen Schriften betrifft, so sind a) apokryphische Schriften des A. T. in ihnen an folgenden Orten benützt: 1 Cor. II, 9. Jac. IV, 5.; so wie b) pseudepigraphische Schriften des A. T. in folgenden Stellen: Matth. XXVII, 9, 10. 1. Tim. III, 8. Jud. v. 14. Man findet an allen diesen Orten keine Spur, daß diese beyden Gattungen von Schriften mit

andern, als den gewöhnlichen Ausführungsformeln des N. T., citirt wären. Ganz offenbar ist es aber, daß fast alle Kirchenschriftsteller der frühern Jahrhunderte zwischen den canonischen und apokryphischen Schriften des N. T. nicht den mindesten Unterschied machen, und ihnen einen gleichen Rang geben. Irenäus citirt das Buch Baruch, die Historie von der Susanna und dem Bel zu Babel, und die Weisheit Salomo's; Clemens von Alexandrien führt sie fast alle an, und macht mit Stellen aus ihnen einen äußerst häufigen Gebrauch; Tertullian citirt das Buch Baruch, die Weisheit Salomos und den Sirachiden; Eyprian das Buch Baruch, die Historie vom Bel zu Babel, das Buch Tobiah, das dritte Buch Esra, die beyden Bücher der Maccabäer, den Sirachiden und die Weisheit Salomos, Origenes die beyden Bücher der Maccabäer, die Historie von der Susanna, die Bücher Tobiah, Judith, Jesus Sirachs und die Weisheit Salomo's.

Aber auch pseudepigraphische Bücher des N. T. werden von den alten Kirchenlehrern als heilige Autoritäten angeführt. Barnabas citirt das vierte Buch Esra, Hermas die Weissagungsbücher Eldam's und Modas's; Irenäus und Clemens von Alexandrien das vierte Buch Esra; Tertullian das Buch Henoch. Der häufigste Gebrauch wurde aber von den frühern Kirchenschriftstellern von den sogenannten apokryphischen Schriften des N. T. gemacht; vornämlich von den apokryphischen Evangelien. Der Bischoff Serapion von Antiochien, im zweyten Jahrhunderte, wußte, daß die Gemeinde zu Rhodus in Sicilien das Evangelium, z. E. Petri gebrauchte; aber er ließ es so lange geschehen, bis er erfuhr, daß die Mitglieder der Gemeinde Irrthum daraus schöpfen. Ja Theodoret erzählt, daß er noch im fünften Jahrhunderte Gemeinen gefunden habe, bey welchen Tatian's Diatessaron als das einzige Evangelium, im Gebrauche war. Bis

ins fünfte Jahrhundert wurde also von den canonischen Büchern des A. und N. Testaments noch kein ausschließlicher kirchlicher Gebrauch gemacht. Aber noch in diesem Jahrhunderte wurde der Anfang gemacht, die Apokryphen des neuen Testaments, und die Pseudopigrapha des alten Testaments aus dem Gebrauche zu verdrängen.

Der erwähnte Bischoff Theodoret nahm alle Exemplare von Tatian's Tesserou weg, und theilte dagegen die canonischen Evangelien aus. So machten es auch andere, nicht bloß in Hinsicht der apokryphischen Evangelien, sondern in Ansehung aller neutestamentlicher Apokryphen, so wie der alttestamentlichen Pseudopigrapha. Deswegen waren denn im siebenten Jahrhunderte diese Bücher schon gänzlich außer Gebrauch. Selbst den Apokryphen des A. T. drohte schon vom dritten Jahrhunderte an diese Gefahr. Bis dahin wurde zwischen ihnen und den canonischen Büchern im kirchlichen Gebrauche kein Unterschied gemacht, weil man die Bibel nach der alexandrinischen Version oder nach andern, aus dieser Version geflossenen, Übersetzungen las, und hier überall die Apokryphen den canonischen Büchern angehängt waren. Allein im dritten Jahrhunderte wurden einige Kirchenlehrer mit gelehrten palästinenfischen Juden, und mit dem hebräischen Original bekannt, und überzeugten sich, daß die Apokryphen nicht zu dem Canon gehören. Es wurde daher in der Mitte des vierten Jahrhunderts auf der Synode zu Laodicea verordnet: daß in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen keine andern Schriften gelesen werden sollten, als die canonischen Bücher des A. und N. T. In der morgenländischen und griechischen Kirche ist es auch beständig dabey geblieben. Allein in der abendländischen Kirche kümmerte man sich um diese laodiceenische Verordnung nichts. Die Apokryphen des N. T. und die Pseudopigrapha des A. T. setzte man zwar außer Gebrauch; allein die Apokryphen des A. T. wurden von den Synoden zu Hipporegius im Jahr 393, und zu Carthago im Jahr 397 förmlich in den Canon

a. Band. 3.

## 34 Specielle Geschichte der Dogmen.

aufgenommen. In der katholischen Kirche wurden sie auch unter dem Namen der *Librorum deuterocanonicorum* dazu gerechnet, und genossen gleiche Autorität. Allein die Protestanten haben sie wieder vom Kanon abgesondert.

### §. 254.

#### Geschichte der Lehrtradition.

Eine zwischen unserer und der päpstlichen Kirche controvers gewordene Frage ist diese: Hat man vom Beginn der christlichen Kirche an die dogmatische Tradition, d. h. die mündliche Überlieferung der Lehren des Christenthums als Erkenntnißquelle angesehen, und in wie ferne, und wie lange hat man es gethan?

Auf diese Frage giebt die unpartheyische Geschichte folgende Antwort:

Da das Christenthum eigentlich bloß durch mündlichen Unterricht ausgebreitet worden ist, so ist es sehr natürlich, daß sich die ersten Christen an die Überlieferung dieses, ihnen ertheilten mündlichen, Unterrichtes gehalten haben, und daß dieses von denjenigen Gemeinen, in deren Mitte Ein oder mehrere Apostel gelehrt hatten, sogar mit einer gewissen dogmatischen Arroganz geschehen ist.

Die Richtigkeit, Lauterkeit und Autorität dieser Lehrüberlieferung suchte man gemeiniglich aus der steten und ununterbrochenen Nachfolge der Bischöffe in einer Gemeinde zu erweisen. Daher sind auch alle alten Kirchenlehrer in dem Lobe der Tradition vollkommen übereinstimmend. Irenäus nennt sie die Predigt und Regel der Wahrheit (*κηρυγμα, κανων αληθειας*, *regulam veritatis*). Tertullian heist sie *regulam fidei*, und legt ihr eine unbezweifelte Gewißheit bey, die es unnöthig mache, weitläufig in der Schrift zu forschen. (Vgl. Schütz, *de regula fidei apud Tertullianum*. Jena 1789. 4.) Clemens von Alexandrien geht fast noch weiter, indem er behauptet, daß nach der *παραδοσις εκκλησιαστικη* oder

*traditio ecclesiastica* die heiligen Schriften erklärt werden müssen, welches in der Folge auch von vielen andern behauptet worden ist.

Nach dem Origenes darf nur das als Wahrheit angenommen werden, was mit der *Praedicatio ecclesiastica*, d. h. der kirchlichen Lehrtradition übereinstimmt. Dieß hohe Ansehen der dogmatischen Tradition wurde in der Folge fast um gar nichts vermindert; daher konnte Augustinus seinen berühmten Ausspruch thun: *Ego Euangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me commoueret auctoritas*, und Chrysostomus konnte sagen: wenn man etwas aus der Überlieferung nachweise, so dürfe man nicht weiter fragen. Es ist daher kein Wunder, daß man endlich in der katholischen Kirche von einem *verbum Dei ἀγράφον*, worunter man ganz insonderheit die dogmatische Lehrüberlieferung verstand, zu reden angefangen, und sie der schriftlichen Offenbarung entgegen gesetzt hat.

Vergl. Galura de Traditione, altero reuelationis fonte Aug. Vind. 1790. 8.

Marheinecke über den wahren Sinn der Tradition im katholischen Lehrbegriffe, in Daub's u. Creuzers Studien, B. 4. St. 2. S. 302 ff.

Die Reformatoren haben sie aber, so wie die rituale und hermeneutische Tradition, gänzlich verworfen. Nur der historischen Überlieferung gestanden sie mit Recht einen Werth zu.

#### §. 255.

Geschichte der Beweisarten der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion.

Vgl. Chr. Fr. Eisenlohr *Argumenta ab Apologetis Saec. II. ad confirmandam religionis christianae veritatem ac praestantiam contra Gentiles vsurpata*. Tub. 1797. 4.

Jo. Albr. Fabricii *delectus argumentorum et sylloge scriptorum de veritate religionis christianae* Hamb. 1725. 4.

## 36 Specielle Geschichte der Dogmen.

**Eschirners Geschichte der Apologetik, oder historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen und vertheidigt wurde, 1ster Theil. Leipz. 1805. 8.**

**Skizze einer Geschichte der Apologetik des Christenthums; in Bag's theologischer Zeitschrift, 1ster Band. Bamberg 1809. 8.**

**Hen. Nic. Clausen Diss. Apologetae ecclesiae christianae ante-theodosiani Platonis eiusdemque Philosophiae arbitri. Hafniae 1817. 8.**

### \* **Ältere und neuere Gegner und Vertheidiger der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.**

Die ältesten Gegner des Christenthums sind die Juden, welche nicht nur die Göttlichkeit, sondern auch die Wahrheit desselben bestreiten. Bey ihrer Widerlegung hat der christliche Apologete den Vortheil, daß er in Einem Punkte mit ihnen *ex concessis* disputiren kann, weil man auf beyden Seiten die Göttlichkeit der alttestamentlichen Schriften und messianischen Weissagungen annimmt. Diejenigen, welche sich vornehmlich des Christenthums gegen seine jüdischen Verstreiter angenommen haben, sind folgende: Justinus M., Cyprianus, Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Augustinus, Isidor von Sevilla, Gilbert von Westminster, Rugart von Duiz, Raymund Martini, Olearius, Helvicus, Wagensel, Carpzov, May, Galatinus, Schöttgen, Ribder, Limborch und Cludius.

Die Heyden läugneten ebenfalls sowohl die Göttlichkeit, als die Wahrheit des Christenthums, und sie gaben es noch dazu für ein staatsverderbliches und gottloses Institut aus, weil es sich auf den Trümmern des Polytheismus erhob. Diesen Vorwurf suchten daher die alten Apologeten: Justinus Martyr, Theophilus von Antiochien, Athenagoras, Tatian, Minutius Felix, Tertullian und Augustinus zu entkräften. Die schärfsten Waffen führten gegen das Christenthum die heidnischen

Philosophen, zwar aus allen Schulen, aber doch besonders aus der Schule der Neuplatoniker. Celsus, ein Epikureer, Porphyrius, ein Neuplatoniker, Hierocles, Aëfct von Bithynien, und der Kaiser Julian sind die erkwürdigsten unter ihnen; sie wurden von Origenes, Isebius, Cyrill von Alexandrien und Theodoret von Syrus widerlegt. Hermias hat das Christenthum gegen alle Philosophen überhaupt vertheidigt. Noch im Viten Jahrhunderte hat Thomas von Aquino das Christenthum gegen das Heidenthum vertheidigt.

Die Muhamedaner läugnen zwar, daß das Christenthum die vollkommenste Offenbarungsreligion sey; aber sie legen sie demselben den Charakter der Göttlichkeit bey. Die Apologeten der christlichen Religion traten gegen sie Johann von Damascus, Theodorus Abucara, Peter von Clugny, mit dem Zunamen der Weise, Johann Kantakucenus, und in den neuern Jahrhunderten Maraccius, Hottinger und Hindelmann auf.

Seine gefährlichsten Gegner bekam das Christenthum von den Naturalisten, welche sich im XVIIten Jahrhunderte in England erhoben, und dann auch in andere Länder, besonders Frankreich, verbreiteten. Die frühern von ihnen, z. B. Cherburn, Blount und Toland, befehdeten aber nicht das ganze Christenthum, sondern nur einzelne Dogmen, weil sie die Vernunft für das Erkenntnißprincip in Religionsfachen ansahen, und also nur so viel von dem Christenthume annahmen, als davon mit der natürlichen Vernunftreligion übereinstimmt. Die späteren von ihnen annahmen sich aber nur bloß zum Deismus und bestritten, die vollkommenen Gegner, die christliche Glaubens- und Sittenlehre, den Inhalt der biblischen Urkunden und ihre Erkwürdigkeit. Shaftesbury, Collins, Lindal, Morgan, Chubb, Mandeville, Bolingbroke und andere sind die berühmtesten Namen unter ihnen. In Frankreich artete bei vielen der Naturalismus in Freigeisterei und völligen Unglauben aus, daher sie die christliche Religion ganz, wie sie ist, verspotteten und verworfen

Hieher gehören die Encyclopädisten, namentlich d'Alembert, Diderot und Helvetius, der Verfasser des *Systeme de la Nature*, und der Baron von Holbach. In Deutschland haben Friedrich II., Edelmann, der Verfasser der *Wolfsenbüttler Fragmente*, und Paalzow die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion in Anspruch genommen und öffentlich bestritten. Niemals hat es aber auch in den neuern Jahrhunderten dem Christenthume an Vertheidigern gefehlt, die, wenn sie auch nicht alle glücklich waren, doch wegen ihres Eifers gelobt werden müssen. Dieß letzte gilt von Lilienthal, Kleuter und Seiler, welche als Apologeten dem Hugo Grotius, Jerusalem, Mösselt, Less und Franke weit nachstehen müssen.

## §. 256.

## Geschichte der innern Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Man hat sich, um die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums darzuthun, verschiedener Beweise bedient. Man kann sie in die innern, aus dem Wesen und der Beschaffenheit der christlichen Religion selbst hergenommenen, und in die äusseren, aus der Geschichte und der Erfahrung hergebrachten, Argumente eintheilen. Jene sind folgende:

- 1) Die christliche Religion verspricht dem Menschen, der sie annimmt, auf die ganze Zeit seiner Existenz eine so große Glückseligkeit, daß derjenige unendlich viel auf das Spiel setzt, welcher sie nicht als göttlich und wahr anerkennt. Dagegen auch angenommen, der Christ täuscht sich in Ansehung seiner Religion, so hat er weit weniger oder gar keinen Nachtheil davon zu befürchten. Dieß nennt man das *Argumentum a tuto*, bey welchem die Gefahren der Verneinung den Grund der Bejahung ausmachen, die Richtigkeit der Sache als möglich vor ausgesetzt. Unter den ältern Apologeten hat sich Arnobius dieses Arguments bedient.



**) Das Argument aus dem hohen Alter der christlichen Lehre.**

**Dies bewies man aber auf dreierley Art;**

- a)** durch die Zeugnisse alter heidnischer Schriftsteller, welche die Vielgötterey und die heidnischen Laster verspotteten, und Tugendlehren vortrugen, die mit den christlichen übereinkamen. So Justinus (Cohort. de Monarch.), Theophilus (lib. I.) und hauptsächlich Clemens von Alexandrien.
- b)** Durch die Behauptung, daß die christliche Religion schon nach ihrem ganzen Umfange in den Schriften des N. T. enthalten wäre, welche weit älter wären, als alle griechischen Schriftsteller, ja selbst älter, als die heidnischen Götter. So Justin (Coh.), Theophilus (lib. 3.), Clemens von Alexandrien (Strom. lib. 1.), Tertullian (Anal. c. 19.) und Lactantius (Instit. diu. lib. 4. c. 5.)
- c)** Durch die Behauptung, daß alles Wahre und Gute, welches sich in griechischen Philosophen und Schriftstellern findet, von den Hebräern zu ihnen hinübergeleitet worden sey. Pythagoras und Plato lernten auf ihren Reisen in den Orient die heiligen Bücher der Hebräer kennen, und schöpften aus ihnen ihre besten Ideen. Die wahre Philosophie kam also von den Hebräern zu den Griechen. So Minutius Felix (Oct. c. 34.), Tertullianus (Apol. c. 47.), Justinus (Apol. m. Cohort.), Clemens von Alexandrien (Cohort. Strom. lib. I. V.). Diese Behauptung war ihnen aber nicht eigen, sondern sie herrschte schon längst vor Christi Geburt unter den alexandrinischen Juden, welche, um bey ihren bigoten Glaubensgenossen ihrer Anhänglichkeit an griechische Philosophie das Anstößige zu benehmen, vorgaben, Plato habe aus Moseh geschöpft, und die

## 40 Specielle Geschichte der Dogmen.

griechische Weisheit sey eine Tochter der jüdischen (Clem. Alex. Strom. lib. V. Euseb. Praep. Evang. lib. XIII. c. 12.).

5) Das Argument aus dem moralischen Charakter Jesu und seiner Apostel hergenommen, welches die ältern Apologeten denjenigen, welche nach dem Vorgange des Hierocles den bekannten Abentheurer Apollonius von Tyana mit Jesu in Parallele setzten, und Johann von Damascus und Theod. Abucara den Muhamedanern entgegengesetzt haben.

Den Charakter Jesu betrachtete man theils von seiner menschlichen, und theils von seiner göttlichen Seite, und in beyden Beziehungen wurde auf ihn provocirt, um die Beweise für die Göttlichkeit seiner Lehre zu verstärken. Den letzten Weg schlug Justinus (Apol. m.) ein, welcher Jesum als den Logos betrachtet, der wegen seiner innigen Verbindung mit Gott die Wahrheit ganz und vollständig besessen habe. Weit zweckmäßiger und überzeugender führten aber andere, die Jesum nach seiner menschlichen Individualität betrachteten, den Beweis. Mit vielem Nachdrucke schildert Arnobius (adu. Gentes lib. I.) den edlen Charakter Jesu, von dem sich durchaus Falschheit und Betrug nicht erwarten lasse. Mit eben so viel Glück behandelt Eusebius (Demonst. Eu. lib. III. c. 3.) diesen Gegenstand, und nach ihm ist es unmöglich, daß Jesus ein Betrüger gewesen seyn könne, weil er nicht einmal unreine Gedanken dulden will, und weil alles, was er vortrug, dahin abzwecte, die Menschen weiser und tugendhafter zu machen. Eben so häufig berief man sich aber auch auf den untadelhaften Charakter der Evangelisten und Apostel. Arnobius findet die stärkste Bestätigung der evangelischen Nachrichten darin, weil die Apostel und Evangelisten um dieser Nachrichten willen freywillig Haß und Verfolgung auf sich nahmen (adu. Gent. lib. I.) Origenes schreibt wider den Eelsus (lib. III.): Wir tragen den Verfassern der Evangelien die redlichsten Absichten zu, weil sie in ihren Schriften so viel Religios

ität und Gewissenhaftigkeit zeigen, und nichts unächtes, verstelltes, geschmücktes oder listiges an sich haben. Unbekannt mit sophistischen Kunstgriffen, waren sie nicht im Stande, eine Lehre zu erfinden, die so viel Wirksamkeit zur Besserung des Lebens hat.

Wie hätten sie, sagt Eusebius (Dom. Eu. lib. III. c. 3.), auf einen Betrug denken sollen, der sie den größten Gefahren Preis gab? Sie zeigten sich überall als Männer vom strengsten Tugendsinne, die von aller Habsucht reyn, alles dem Gehorsam gegen ihren Lehrer aufopfereten. Bringt man auch ihre große Bescheidenheit in Anschlag, so muß man ihnen die höchste Glaubwürdigkeit zusprechen.

i) Das Argument von der inneren Vortrefflichkeit der Lehre Jesu hergenommen, haben die alten Apologeten niemals vollkommen aufgestellt, sondern immer nur relativ genommen, entweder im Gegensatze von der weit unvollkommeneren heidnischen und jüdischen Religion, oder im Vergleich mit den Aussprüchen und Lehren der weisesten und edelsten Männer unter den Nichtchristen, indem die christliche Religion vollkommen mit allem dem übereinstimme, was diese als vernunftmäßig anerkannt haben. Gregor von Nyssa machte in seinem größern *λογος κατηχητικος ὁ μέγας* den ersten ausführlichen Versuch, die Vernunftmäßigkeit der christlichen Religionslehren darzutun; noch mehr Mühe gaben sich aber in der Folge die Scholastiker, die christliche Lehre in ihrer gänzlichen Übereinstimmung mit den Aussprüchen der moralischen Vernunft darzustellen, und darauf ruhet auch die ganze Stärke dieses Arguments, welches in den neuern Zeiten vornehmlich Biegler auszubilden gesucht hat, und außer welchem die Neologen gar kein anderes Argument mehr haben zulassen wollen. Vergl. Biegler's Vernunft- und schriftmäßige Erörterung, daß der Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion mehr aus der inneren Vortrefflichkeit der christlichen Lehre, als aus Wundern und Weissas

gungen zu führen ist; in Henke's Magazin Bb. I.  
 Bd. 1. S. 20 ff.

S. 257. .

Geschichte der äussern Beweise für die Wahrheit  
 und Göttlichkeit des Christenthums.

Die Geschichte und Erfahrung hat den Apologeten folgende Beweise dargeboten: 1) Den Beweis aus der schnellen und unaufhaltbaren Ausbreitung der christlichen Lehre stellen Origenes, Arnobius, Chrysostomus und Eusebius auf. Origenes trägt ihn am besten aus vor: Christi Lehre wäre durch die, gegen sie gebräuchte, Gewalt längst unterdrückt worden, wenn sie nicht durch eine göttliche Kraft über alle Angriffe sich erhöhe, und die ganze ihr entgegen kämpfende Welt besiege. Mit dieser Beweisart hängen auch die Ideen zusammen, welche man über das unglückliche Ende hatte, welches manche Gegner und Verfolger des Christenthums betraf, und wodurch sich, nach dem allgemeinen Glauben der damaligen christlichen Welt, die Macht der gerechten, für die Lehre Christi wirkenden, Gottheit beurfundet habe. Lactantius hat darüber ein besonderes Buch: De mortibus persecutorum geschrieben. Vom siebenten Jahrhunderte an hat dieses Argument seinen Werth durch den Muhamedanismus, der sich auch schnell ausbreitete, verloren. Die Apologeten gegen den Muhamedanismus haben auch auf dieses Argument Verzicht gethan, und es wäre gut gewesen, wenn die spätern Theologen ihnen hierin nachgefolgt wären.

2) Das Argument, welches auf die wohlthätigen Wirkungen der christlichen Religion theils überhaupt auf den ganzen Zustand der Welt, theils insonderheit auf die Erziehung und Beruhigung des einzelnen Menschen gestützt wird.

Es wurden nämlich die moralischen Wirkungen der christlichen Religion zum Erweis ihrer Göttlichkeit auf einem gedoppelten Gesichtspuncte betrachtet.

a) aus einem allgemeinen, so daß man die Veränderungen in Erwägung zog, welche das Christenthum in dem moralischen Zustande der Menschheit bewirkt hat. So sagt Justinus Martyr (Apol. m. §. 10 et 12.): wenn die christliche Lehre allgemein angenommen würde, wie viel läste die Welt dabey gewinnen? Räumen sie alle an, so würde die Sittenlosigkeit, welcher die bürgerlichen Gesetze nicht zu schwachen Damm entgegen setzen, bald ausgerottet seyn. Die tägliche Erfahrung lehrt, sagt Lactantius (Inst. diu. lib. III. c. 26.), welch' eine Wirkung die göttlichen Gebote, weil sie einfach und wahr sind, bey dem Menschen hervorbringen. Durch das Wort Gottes werden alle Leidenschaften gebändigt. Eusebius (Praep. ev. l. 1. c. 4.) bemerkt: durch das Christenthum ist der häßlichste Götzendienst gestürzt, die Sitten der rohesten Nationen sind gemildert worden, und Friede und Ruhe hat sich über den Erbkreis verbreitet. Gregor von Nazianz (orat. 3.) schreibt: wenn wir auch zugeben, daß die Heiden mit ihren geschminkten Vorschriften dem Laster Einhalt thun, wie könnten sie aber zu der Höhe unserer moralischen Bildung und Tugend gelangen, da wir es schon in der Sünde halten, im Guten nicht fortzuschreiten?

Außerdem wurde dieser Gegenstand noch b) aus einem besondern Standpuncte betrachtet. Man stellte die großen Wirkungen dar, welche die christliche Lehre in einzelnen Menschen hervorgebracht hat. Darunter rechnet man hauptsächlich die ausnehmende Standhaftigkeit, welche die meisten Christen bey Verfolgungen in den ersten Jahrhunderten bewiesen. Justinus (Apol. min.) sagt: als ich die Christen ganz furchtlos zum Tode und zu den schrecklichsten Martern gehen sah, so hielt ich es für unmöglich zu glauben, daß sie böse Menschen wären, und wandte mich deshalb selbst zu ihrem Glauben. Man hat zwar diese Standhaftigkeit oft auf unreine und unedle Triebfedern zurückgeführt; aber, sagt Gregor von Nazianz (orat. 3.) nicht aus Ruhmgierde giengen sie dem martervollsten Tode entgegen, sondern aus bloßer Liebe zur

Wahrheit. Ferner hat man auch auf das ascetische, oder auf das Mönchsleben aufmerksam gemacht. Eben dieser Gregor, Eusebius (Dem. ev. lib. 3. c. 6.), Theodoret (Graec. affect. curat. Disp. 12.) und andere sahen darin einen bewundernswürdigen Vorzug des Christenthums, daß durch dasselbe ganze Haufen von Menschen betrogen worden sind, alle irdischen Güter zu verachten, freiwillig die armseeligste Lebensart zu wählen, und ihre ganze Zeit der Betrachtung göttlicher Dinge und den Übungen der Frömmigkeit zu widmen.

c) Das Argument aus den Wundern und Weissagungen. Der Wunderbeweis war unter allen der populärste, weil der Wunderglaube allgemein unter Juden und Heiden verbreitet war. Jedoch hielten viele Kirchenlehrer den Beweis aus den Weissagungen für wichtiger. Der Beweis aus den Wundern fand zwar bey Niemanden an sich selbst Widerspruch, da man den Vertheidigern des Christenthums gerne zugab, daß Christus und die Apostel Wunder gethan hätten; aber die Gegner erwiederten: sie haben sie nicht aus göttlicher Kraft, sondern durch Hülfe böser Geister oder der Dämonen gewirkt. Diese Beschuldigung mußte nun widerlegt werden, und es wurden in dieser Absicht gewisse Kennzeichen festgesetzt, an welchen ächte und göttliche Wunder von bloßen dämonischen Wundern unterschieden werden konnten.

Origenes (Adu. Cels. lib. 3.) gab folgende an: a) Was ein ächtes göttliches Wunder seyn soll, muß einen wichtigen, für das Menschengeschlecht wohlthätigen Zweck haben. Dieser Zweck läßt sich aber bey den Wundern Jesu und der Apostel vollkommen erweisen; denn sie hatten die Bestimmung, die den Menschen so heilsame Lehre Jesu thatsächlich zu bestätigen. b) Was ein ächtes und göttliches Wunder seyn soll, muß von einem Manne von ganz reinen Sitten vollbracht seyn. Lauter solche Männer waren aber Jesus und seine Schüler. c) Noch ein drittes Kriterium giebt Arnobius (lib. 1.) also an: Was ein ächtes und göttliches Wunder seyn soll, muß

ohne Hilfsmittel, ohne Beobachtung von Cäremouien, bloß durch den Namen des Wunderthäters und auf eine Gottes würdige und den Menschen heilsame und wohlthätige Weise geschehen seyn. Dieß alles läßt sich, wie nachgerade auch noch ein anderer wichtiger Vertheidiger der neutestamentlichen Wunder, Eusebius von Cäsarea (Demonstr. euang. lib. 3. c. 6. contra Hieroclem) bezeugt, von den Wundern Jesu und der Apostel sagen, welche niemals die Gaukeleyen der heydnischen Schaumensingen und Gaukler angestellt haben. Das Merkwürdigste in diesen Ideen über die neutestamentlichen Wunder ist, daß die Möglichkeit und Wirklichkeit wundervoller durch Magie und Theurgie, oder durch Dämonen hervorbrachter Ereignisse dabey vorausgesetzt und zugegeben wird. Dieß ist selbst noch von Augustinus (de ciuit. di cap. 6 et 7.) geschehen, der zur Unterscheidung abtrüßlich göttlicher und bloß dämonischer Wunder folgendes Kriterium aufgestellt: Was ein ächtes und göttliches Wunder seyn soll, muß auf dem Zeugnisse solcher Schriftsteller ruhen, die unter göttlicher Eingebung standen und nicht trügen konnten.

Es führte also das Bestreben, die Göttlichkeit der Religion Jesu aus den von ihm verrichteten Wundern zu weisen, auf die Nothwendigkeit, die Göttlichkeit der von den N. T. erzählten Wunder selbst erst darzutun. Damit war man aber auch nicht zufrieden; sondern man gab der Sache eine weitere Ausdehnung. Justinus M., Irenäus, Tertullianus, Origenes, Hippolytus, selbst Augustinus in seinen spätern Schriften behaupteten alle durchgehends noch in ihren Tagen die Fortdauer der göttlichen Wunderkräfte, und nahmen daraus einen Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums her. Dieß lag in dem, noch immer auf das Wunderbare gerichteten, Geiste der Zeit, und am richtigen hat diesen oft so schief angesehenen Gegenstand wirklich erwogen Saab in seinen kleinen Aufsätzen über die Geschichte. Tübingen 1797. 8. S. 1 ff. Den

Beweis aus den Weissagungen des A. T. führen Justin (Apol. m. Dial.), Theophilus (ad Autol. lib. 1.), Tertullian (Apol. c. 20.) und andere so, daß sie *a minori ad maius* in der Art schließen: weil das in dem A. T. Geweissagte so genau eingetroffen sey, so könne man sich auch auf die Richtigkeit und Gewißheit alles übrigen in der Bibel enthaltenen verlassen. Mit den Juden disputirte man hier *ex concessis*, indem man ihnen eine Reihe messianischer Weissagungen vorlegte, die an Jesu erfüllt waren. Die Exegese war freylich oft sehr unvollkommen und es wurden nach der allegorischen Methode viele Stellen auf Jesum als den Messias gedeutet, die von etwas ganz anderem handeln. Außerdem berief man sich auch zur Beurfundung des göttlichen Ursprungs des Christenthums auf die eigenen Weissagungen Jesu von der Ausbreitung seiner Lehre in der ganzen Welt, und von der Zerstörung der Stadt Jerusalem und des jüdischen Staates (Chrysost. Dem. adu. Jud. et Gent.) Diesen gedoppelten, aus den Weissagungen geführten, Beweise setzten indessen die heidnischen Gegner ihre Orakel entgegen. Diese Orakel läugneten aber die Apologeten des Christenthums nicht etwa weg; sondern sie erklärten sie für Wirkungen der Dämonen (Augustin. de diuinat. Daemon.) und Eusebius giebt daher die Kennzeichen an, wie ächte göttliche Weissagungen von bloßen dämonischen Vorherverkündigungen unterschieden werden können.

Nach ihm muß a) die Tendenz wahrhaft göttlicher Orakel auf reine Gottesverehrung gerichtet seyn. b) Sie müssen bey vollem Gebrauche der Vernunft ausgesprochen seyn. c) Sie müssen von Menschen herkommen, deren Tugend rein und untadelhaft ist.

Alles dieß paßt auf die biblischen Weissagungen, sagt Eusebius (Comment. in Ps. XXXIII.); aber gar nicht auf die heidnischen Orakel, welche auf Abgötterey und Lasterdienst gerichtet waren, in einem sinnlosen, unruh gränzenden Zustand ausgesprochen, und von unwürdigen Menschen oder selbst Thieren bekannt gemacht wurden.



Der wahre Gott, sagt Origenes (adu. Colsum lib. IV.), besient sich zu der Bekanntmachung des Zukünftigen weder der Thiere, noch gewöhnlicher Menschen, sondern er begeistert nur die reinsten und heiligsten Seelen. Merkwürdig ist es, daß man die Fortdauer der prophetischen Gaben unter den Christen nach dem apostolischen Zeitalter ebenfalls geglaubt (Iren. lib. V. c. 6. 1.), und daß Justin (Dial. c. Tryph.) daraus bewiesen hat, daß die Christen nunmehr an die Stelle der Juden, als des Volkes Gottes, getreten wären. Obgleich schon Origenes (Comment. in Joh.) die Auffassung gethan hat, daß der Wunderbeweis seine vollkommene Überzeugungskraft nur für Christi Zeitgenossen haben konnte und daß er in spätern Zeiten nicht dieselbe Evidenz haben könne, so hat man dieß doch lange fort nicht gefühlt, bis etwa endlich das Licht der neuesten Zeiten gelehrt hat, daß auf einem solchem Fundamente, wie der Beweis aus Wundern und Weissagungen ist, das christliche Religionsgebäude nicht ruhen könne. Indessen haben doch diejenigen von den neuern Theologen, welche den Beweis aus den messianischen Weissagungen ganz und gar verworfen haben, Unrecht gethan. Es bleibt zwar gewiß, daß sich in dem N. T. keine persönlichen Hinweisungen auf Jesum von Nazareth finden; sondern die sogenannten messianischen Weissagungen sind nur beallsch, d. h. sie beziehen sich auf den idealischen Messias der Juden, welcher Jesus nicht war und auch nicht seyn sollte. Aber unläugbar hat die göttliche Vorsehung durch die unter den Juden aufgetommenen Messiashoffnungen die Welt auf die Erscheinung Jesu Christi und seiner Religion vorbereitet, und es kann also doch auch immer ein mittelbarer oder indirecter Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums aus den messianischen Weissagungen geführt werden.

§. 258.

Geschichte des Wunderbegriffs.

Vgl. Gottlob Sig. Donner recensens sententiarum de miraculis Jesu Christi ex patribus sex priorum saeculorum. Lips. 1810. 4.

Ammon's Abhandlungen zur Erläuterung seiner wissenschaftlich - practischen Theologie, 1sten Bdes 1stes Ct. Von den Wundern. Göttingen 1799. 8.

Gräffe's philosophische Vertheidigung der Wunder Jesu und seiner Apostel. Gött. 1812. 8 S. 132—166.

Nach der Lehre des N. T. hat Jesus seine Wunder durch Gott gethan. Ob durch eine unmittelbare oder bloß mittelbare Wirkung Gottes, ist unentschieden, da in der Bibel unmittelbare und mittelbare Wirkungen Gottes nicht unterschieden werden. Von den Aposteln wird berichtet, daß sie ihre Wunder in dem Namen Jesu Christi, gleichsam als seine Stellvertreter, verrichtet hätten. Auch bey diesen Wundern läßt es also das N. T. unentschieden, ob sie durch eine unmittelbare oder mittelbare Causalität Gottes bewirkt worden sind. Auch die Kirchenväter entscheiden dieses nicht. Denn ob sie gleich standhaft behaupten, daß Christus und die Apostel ihre Wunder nicht durch den Einfluß der Dämonen oder durch den Gebrauch theurgischer Künste, sondern durch göttliche Kraft verrichtet hätten, so erklären sie sich doch niemals darüber, ob diese wunderthätige Kraft auf sie aus Gott unmittelbar oder nur bloß mittelbar ausgeflossen wäre. Sie geben bloß soviel zu erkennen, daß die von Jesu und den Aposteln verrichteten Wunder die Wirkung einer übermenschlichen göttlichen Kraft gewesen wären, sey es nun, daß dieselbe entweder unmittelbar oder auch mittelbar ihnen von Gott verliehen worden wäre. Die Wunder Jesu und der Apostel waren ihnen Handlungen, welche nicht durch bloße menschliche Kraft, sondern durch die Beywirkung Gottes vollbracht werden konnten. Daß die Kirchenväter diesen Begriff von den Wundern Jesu hatten, zeigen schon die Namen an, welche sie von denselben gebrauchen. Die griechischen Väter nennen sie *δυνάμεις*, *αρεται*, *δυναμια*, *τερατα*, *δυναματα*, *παραδόξα*, *τεράστια*, *δεδοημεναι*, *δυνατουργιαι*, *μεγαλεία*, *μεγαλουργιαι*, *τεδυνασμενα*, und die lateinischen Kirchenväter: *virtutes*, *signa*, *prodigia*, *gesta mirabilia*, *prodigia*, *magnalia*, *charis-*

*mirata mira.* Damit stimmen auch genau die Definitionenerein, welche sie hin und wieder von den Wundern geben. Nach dem Origenes, Cyrill von Alexandrien und Cyrill von Jerusalem sind Wunder *τα ὑπὲρ φύσιν.* Gregor von Nyssa erklärt Wunder für *γενομενα ex δυνάμεως θεϊκής, ὅσα ὑπὲρ τον ἡμῆτερον λογον και την φύσιν.* Nach dem Ambrosius sind Wunder *gesta, quae pra hominem sunt; gesta, quae potioris naturae sunt;* nach dem Augustinus: *facta praeter vsitatum cursum finemque naturae.* Daraus muß der Sinn einer andern Definition bestimmt werden, welche Augustinus von den Wundern giebt; er nennt sie *facta contra naturam,* setzt er gleich hinzu, *facta contra id, quod nouimus in natura;* und an einem andern Orte sagt er, sie sind *facta contra naturam, non quod naturae aduersentur, sed quod naturae, modum, qui nobis est vsitatus, excedant.* Auf gleiche Weise muß auch die Definition verstanden werden, welche Basilius von Seleucia von einem Wunder gegeben hat. Er nennt es ein Ereigniß, *κατα φύσιν ὁδον,* wider den Lauf der Natur, d. h. nicht nach dem gewöhnlichen Gange der Natur. So sagt auch Petrus Chrysologus: Wunder seyen *noua et praeter us mortaliū gesta.*

In den folgenden Zeiten ist man aber weiter gegangen, und man wollte genau bestimmen, wie und auf welche Weise die Wunder bewirkt worden seyen. Man hat daher verschiedene Wunderbegriffe aufgestellt:

1) Den metaphysischen oder supranaturalistischen, nach welchem ein Wunder ein, durch unmittelbare Causalität Gottes in der Sinnenwelt bewirktes, Factum ist. Man hat aber diesen Begriff, welchen vornehmlich die lutherischen Theologen, z. B. Quenstedt, Holzlarz, Dannhauer, sehr fest gehalten haben, auf dreierley Weise gefaßt:

a) Einige behaupteten, daß ein Wunder, ein wider die Gesetze der Natur, von Gott unmittelbar bewirktes Factum sey; sie mußten sich aber den Einwurf gefallen lassen.

fallen lassen, daß in diesem Sinne, ein Wunder eine schlechterdings unmögliche Sache sey, weil doch alle Wunder in der Natur geschehen müßten.

- b) Annehmlicher war daher die Meinung anderer, welche sagten: ein Wunder sey ein Factum, welches durch keine in der Natur liegende Kraft, sondern durch die unmittelbare Kraft Gottes bewirkt werden kann. Gott supplirt gleichsam dabei die Kräfte, welche er bey der Schöpfung in die Natur zu ihren allgemeinen Zwecken gelegt hat. Dagegen hat man nun zwar den Einwurf gemacht, daß eine solche Ergänzung nothwendiger Weise mit einer Unterbrechung des Naturlaufes verbunden seyn müsse, und daher nicht statuiert werden könne; allein man hat erwiedert, daß Gott, der alles voraussehe und vorausbestimme, schon bey der Hervorbringung der Natur beschlossen habe, in ihrem Fortgange hier und dort eine neue Kraft eintreten zu lassen. Gott fülle also bey dem Ereigniße eines Wunders nur eine Lücke aus, welche er bey der Schöpfung absichtlich gelassen habe. Indessen mit dieser Erklärung der Sache glaubten andere nicht viel zu gewinnen; sie sagten also:
- c) Ein Wunder sey ein Ereigniß, bey welchem Gott auf die Weise unmittelbar einwirkt, daß seine Kraft dem Laufe der Natur gemäß wirkt, an und für sich selbst keine neue Reihe von Wirkungen beginnt, sondern sich an die wirkenden Naturkräfte nur anschließt, und durch diese Anschließung bewirkt, was die Naturkräfte allein niemals hätten bewirken können. Diese Modification des supranaturalistischen Wunderbegriffs nähert sich schon sehr
- a) dem naturalistischen oder physischen Wunderbegriffe, nach welchem ein Wunder die Wirkung einer relativ unbekannten Naturursache ist. Auch dieser Wunderbegriff wurde aber verschieden gefaßt:

- a) Einige suchten die wunderwirkende Kraft außer dem Wunderthäter in der Natur, indem sie der Meinung waren, daß Jesus und seine Apostel solche Menschen gewesen wären, welche durch ihre höhere Verbindung mit Gott und durch ihre größeren Einsichten die Natur weit vollkommener als andere Menschen gekannt, und daher solche Kräfte der Natur zu ihrem Dienste hätten gebrauchen können, welche allen andern Menschen gänzlich verborgen wären. Diese Meinung haben außer andern Seiler in seiner letzten Schrift: über die außerordentlichen Thaten Jesu. Leipzig 1810. 8, und Elverfeld in seiner Apologie der Bibel. Leipzig 1810. 8. vorgetragen.
- b) Andere haben die wunderwirkende Kraft bloß allein in dem Wunderthäter selbst gesucht. Dieß hat Gräffe gethan, welcher in seiner Schrift De miraculorum natura. Helmst. 1797. 4. ein Wunder für ein Ereigniß ausgiebt, welches ohne Dazwischentreten einer andern Ursache einzig durch den Willen und die Worte des Wunderthäters erfolge.
- c) Früher hat Seiler in seiner Schrift: der vernünftige Glaube an die Wahrheit des Christenthums. Erlangen 1795. 8. folgende Wundertheorie aufgestellt: Bey einem Wunder ist das Wunderbare nicht in der Sache zu suchen, weil lediglich allein die Naturkräfte, obgleich auf eine ungewöhnliche Weise, wirken; sondern bloß allein in der Vorausfügung des Ereignisses. Geschieht etwas, was nach dem gewöhnlichen Gange der Natur nicht geschieht, und wird es von irgend Jemanden vorausgesagt, so ist es ein Wunder, wenn auch die Kräfte, welche die Sache bewirkt haben, bloß natürliche Kräfte gewesen sind.
- d) Der gegenwärtige Stand der theologischen Cultur läßt keinen andern Wunderbegriff mehr zu, als den

teleologischen, nach welchem ein Wunder ein ungewöhnliches Naturereigniß ist, welches Gott geschehen läßt, um einen großen moralisch-religiösen Zweck zu erreichen. Es geschieht alles bloß durch Kräfte der Natur, aber sie bringen gerade in diesem Falle oder in diesem Moment diesen Effect hervor, weil sich gerade von diesem Falle aus, und in dieser Verbindung der Umstände ein großer moralisch-religiöser Zweck erreichen läßt.

Die Wunder des neuen Testaments können also nicht als Wunder der Natur, sondern nur als Wunder der Vorsehung angesehen werden.

### §. 259.

Geschichte der Eintheilung der christlichen Dogmen  
in articulos fundamentales et non fundamen-  
tales, primarios et secundarios.

Vergl. Joh. Ge. Abicht de veritatibus christianae religionis fundamentalibus. Gedani, 1728. 4.

Ge. Frider. Rogall Diss. Jesum Christum totius Theologiae fundamentum exhibens. Regiomonti, P.I. II. 1725. 4.

Joh. Fechtii Lect. in Syllogem controuers. S. 115 ff.

Nic. Hunnius diascopsis de fundamentali dissen-  
lutheranae et caluinisticae doctrinae.

G. Wernsdorf Vindicatio sacrae doctrinae de fun-  
damento fidei.

Fr. Alb. Aepini Diss. de articulis fidei.

Walch's Geschichte der Religionsstreitigkeiten inner-  
halb der lutherischen Kirche, Thl. 4. S. 658 ff.

J. A. Turretini Diss. de articulis fidei fundamen-  
talibus, in f. Opp. T. II.

Joh. Forter's Versuch über die Grundartikel der  
christlichen Religion, im brittisch-theologischen Magaz. T. II.

## Articuli fundament. et non fundament. 53

Gust. Ge. Zeltner cur articuli fidei fundamentales  
n sint in scriptura sacra pressius definiti? Altorf;  
22. 4.

Christph. Matthaeus Pfaff de fideichristianae arti-  
lis fundamentalibus. Tub. 1718. 4.

Seb. Schmid de articulis fidei christianae funda-  
mentalibus et non fundamentalibus. Jaenae, 1732. 4.

Guil. Fried. Hufnagel de vera articulorum funda-  
mentalium finitione. Erlangae 1783. 4.

Über die Rangordnung der christlichen Religionsleh-  
ren nach der Eintheilung in articulos fidei fundamentales  
non fundamentales, primarios et secundarios, in  
Leute's Magazin für Religionsph. 10. Band 8. St. 3:  
431 ff.

J. P. Chr. Philipp de summa, articulos, quos  
dicuntur fundamentales, nostra aetate denuo asserendi  
necessitate. 4.

Kupfer de ratione constituendi articulos fun-  
damentales religionis christianae. 1802. 4.

Was wir jetzt überhaupt Glaubensartikel nennen,  
so nannten die griechischen Kirchenväter *δογματα της  
ληθειας*, auch *διδασκαλα*, *κηρυγματα*, *μαθηματα*,  
*κοινωνια*, *μυστηρια* und *προσταγματα*; die lateinischen  
Kirchenväter *dogmata* oder *veritates*, auch *sacramenta*  
*virtutis*, *conclavia*, und tropisch *lapides et mar-*  
*ritimas in turri fidei*, *ramos euangelicae arboris*. Den  
Namen *articuli fidei* haben erst die Scholastiker, vor-  
züglich Thomas von Aquino in seiner *Summa  
theologiae*, in Gebrauch gebracht; sie haben ihn  
der römischen Jurisprudenz entlehnt, worin er einen  
Sectionsbegriff ausdrückte, nämlich: *diuersae partes  
cuius rei tractandae*. Dieser Name ist aber nicht,  
wie man einmal gethan hat, von *ars* (Kunststück, daß  
die *articuli fidei* die einzelnen, künstlich zerlegten Theile  
des christlichen Glaubens wären) abzuleiten, sondern er

ist das Diminutiv von artus, Gliedmaaß. Man betrachtete den christlichen Lehrbegriff als ein corpus, und die Hauptlehren desselben als seine Gliedmassen, articuli. Daher kam es nun, daß man die articuli fidei von den Dogmen unterschied. Einen articulus fidei nannte man eine Hauptlehre, die aus mehreren einzelnen Lehrsätzen besteht, und diese einzelnen Lehrsätze nannte man Dogmen. So sprach man z. B. von dem Artikel von Gott, von Christus, von den Sacramenten. Jeder dieser Artikel besteht aber aus einer gewissen Anzahl von Dogmen.

Weil 1. Cor. II, 10. Ephes. II, 20. Hebr. VI, 1. von einem θεμελιον, fundamentum der christlichen Lehre die Rede ist, so wurde man veranlaßt, die Glaubensartikel in fundamentales und non fundamentales einzutheilen. Unter jenen begriff man die wesentlichen Grundlehren des Christenthums, die man wissen und glauben müsse, um die ewige Seeligkeit zu erlangen; unter diesen aber die außerwesentlichen Lehren, die man nicht wissen und nicht glauben, aber dennoch selig werden könne, z. B. de creatione mundi in tempore, de lapsu et perpetua reiectione quorundam angelorum, de antichristo, de mundi interitu, welche Lehrsätze Nicolaus Hunnius unter die articuli fidei non fundamentales rechnet.

Welche Lehren in der ältesten Kirche für die wesentlichen Grundlehren des Christenthums gehalten worden sind, sieht man aus den alten Symbolis in Balch's Bibliotheca Symbolica vetus. Man ersieht aber daraus, daß man anfänglich, in Gemäßheit der Taufformel, bloß die Lehren von Gott dem Vater, dem Sohne und heiligen Geiste dafür gehalten hat. Im Fortgange der Zeit wurden aber die symbola immer mehr erweitert, und man setzte in sie auch, die mit den Häretikern nach und nach controvertir gewordenen, Lehren als wesentliche Grundlehren, die man wissen und glauben müsse. So wie man nun einmal von articulis fidei fundamentalibus sprach, so mußte man sie auch näher bezeichnen, und in ihrem Verhältnisse unter einander selbst betrachten. Man theilte sie ein in cor-



## Articuli fundament. et non fundament. 55

titutivos, qui immediatum fidei fundamentum constituunt, ipsamque fidem in homine immediate producere possunt, in poenitentibus etiam producant, und in circumstantes, qui fundamentum immediatum circumstant, vel propius vel remotius cum eo connexi omnes vero vel fundamento immediate extruendo et conseruando, vel ipsi fidei, vt conseruetur, inseruiunt. Daher wurde diese zweyte Art auch articuli fundamentales conseruatiui genannt.

Nach dieser Ansicht der Sache war es nun unumgänglich nothwendig, das Fundamentum fidei christianae zu bestimmen. Die Theologen unserer Kirche im 17ten Jahrhunderte unterschieden ein fundamentum reale und ein fundamentum doctrinale. Sie sagten: das Fundamentum fidei reale ist Christus und sein Verdienst, das doctrinale die Lehre von der Person Christi. Nach diesem Maasstabe wurde nun die Wichtigkeit der Dogmen abgemessen, der Nachtheil davon war aber der, daß die Lehre von Gott, welche doch in einer jeden wahren Religionslehre oben an stehen muß, einen sehr untergeordneten Rang erhielt.

Erst im 18ten Jahrhunderte find die Dogmatiker unserer Kirche auf einen richtigen Weg gekommen, und Dannovius hat die Bahn gebrochen. Er nannte diejenigen Lehren fundamentales, die in einer offenbaren Verbindung mit der in der heiligen Schrift enthaltenen Religion stehen; primarios, welche diese Religion unmittelbar angehen, entweder so, daß sie deren Beschaffenheit selbst bestimmen (constitutivi), oder so, daß sie die nächsten Gründe und Ursachen davon darstellen (conseruatiui), und secundarios, welche mit jenen so genau verbunden sind, daß sie entweder, wenn jene recht sollen verstanden und bewiesen werden, voraussetzen sind (antecedentes), oder bey einer deutlichen Einsicht durch richtige Folge daraus können hergeleitet werden (consequentes). Alle andere sind nach Dessous Urtheil articuli non fundamentales oder problemata theologica.

Döderlein betrachtet die Sache bloß historisch. Nach ihm sind *articuli fundamentales* und *primarii* eines und dasselbe, nämlich diejenigen Wahrheiten, womit der Anfang bey der Verkündigung und dem Vortrage des Christenthums gemacht werden muß, ohne deren Kenntniß und Annehmung keiner ein Christ seyn kann. Diese Meinung hatten vordem schon die sogenannten Latitudinarii, welche bloß das als Fundamentalartikel des Christenthums annahmen: Jesus ist der von Gott verheißene Messias; s. Kortholt *de tribus impostoribus magnis*, und Pfaff *de articulis fidei*, S. 42. Döderlein hielt sich aber nicht bloß so im Weiten oder Allgemeinen, sondern er stellte zwey besondere Kennzeichen auf, an welchen erkannt werden könne, was ein *articulus fidei fundamentalis* sey: 1) wenn ein Satz von Christo und den Aposteln den Christen ausdrücklich als nöthig zu wissen und zu schreiben empfohlen wird, z. B. Joh. XVII, 3., und 2) wenn derselbe wörtlich von den Aposteln bey dem ersten Unterrichte ist vorgetragen worden, so muß er für einen Fundamentalartikel gehalten werden. Alle solche Lehren sind *articuli fundamentales constitutivi*, und diejenigen, welche zur deutlicdern Einsicht derselben und völlign Überzeugung von ihrer Wahrheit nöthig sind, und die nicht geläugnet werden dürfen, ohne jene Lehren nur zu fassen, sind *articuli fidei fundamentales consecutivi*. Alle übrigen Lehren, welche die Apostel nicht deutlich vorgetragen, sondern nur gelegentlich berührt haben, welche zur Verbesserung der christlichen Gesinnung etwas beytragen, und die ein jeder Christ, der seine Erkenntniß erweitern will, nothwendig wissen muß, gehören zu den *non fundamentalibus* oder *secundariis*. Die übrigen Lehrsätze, die nicht die Sachen selbst, sondern nur die Art und Weise, die in der heiligen Schrift nicht bestimmt worden ist, betreffen, sind gar keine *articuli fidei*. Hieher müssen also nach Döderlein alle kirchlichen Bestimmungen der newtestamentlichen Dogmen, und noch mehr alle kirchlichen Dogmen, die im neuen Testamente gar keinen erweislichen Grund haben, gerechnet werden.

Morus nannte diejenigen Lehren fundamental oder wesentlich, ohne welche die in dem N. T. enthaltene Religion gar nicht Statt finden kann, vielmehr aufhört diese Religion zu seyn. Zu diesen rechnet er theils die primarios articulos, welche diese wesentliche Religion unmittelbar vortragen, theils die secundarios, welche mit diesen in einer nähern oder entfernten Verbindung stehen. Dagegen versteht er unter den non fundamentalibus oder den weniger wesentlichen Lehren alle problematischen Fragen und bloß speculative Untersuchungen, z. B. von der Beschaffenheit des Weltgerichts und des Untergangs der Welt, von der Mittheilung der Eigenschaften in Christo.

Griesbach bringt die Lehren des Christenthums in vier Klassen: 1) solche, ohne welche überhaupt keine Religion Statt findet, 2) solche, bei deren Längnung man aufhört ein Christ zu seyn, 3) solche, die man ohne unmittelbaren Nachtheil der christlichen Tugend oder der Beruhigung weder läugnen, noch ignoriren kann, 4) solche, wo dieser Nachtheil bloß mittelbar entsteht.

Der Verfasser der angeführten Abhandlung in Henke's Magazin versteht unter den articulis fundamentalibus alle Lehren, welche Christus und die Apostel vorgetragen haben, um die Menschen ihres Zeitalters zur Gottesverehrung, Tugend und Glückseligkeit zu führen. Diese theilt er ein in die primarios, diejenigen Lehren, welche nach dem Sinne Christi und seiner Apostel allgemeingültige Lehren auf alle Zeiten seyn sollen, und in die secundarios, solche, welche, als sich bloß auf damalige Lokal- und Zeitvorstellungen beziehend, nicht für alle Zeiten und Menschen gültig seyn sollten, sondern einmal aufgegeben werden könnten, wenn die Menschen zu einer höhern philosophischen Einsicht der Religion gekommen wären, und also der anfänglich nöthigen Beyhülfe des Christenthums nicht mehr bedürftig wären. Diese Darstellung der Sache beruhet also auf einer Accommodationstheorie. Für die nichtfundamentalen Lehren erklärt der Verfasser theils diejenigen Dogmen, welche nur das kirchliche System, nicht aber die biblische Theologie,

## 58 Specielle Geschichte der Dogmen.

hat, theils die kirchlichen Formen, welche die biblischen Dogmen in den kirchlichen Dogmatiken erhalten haben.

### §. 260.

#### Die Lehre von Gott überhaupt.

Meiners Historia doctrinae de vno vero Deo. Lemgoviae 1780. 8.

Röfslor, Dissertatio de philosophia veteris ecclesiae de Deo. S. Selecta histor. philos. theol. T. I. 1817. n. 3.

Cotta historia doctrinae de Deo. In Gerhard's Ausgabe der Loc. theoll. I. Bd. S. 158.

Purmann's Geschichte des Glaubens an Einen Gott. Frankfurt am Main 1795. 8.

Versuch einer vollständigen Geschichte der sämtlichen Lehren von Gott, ihrer Befenner und Widersacher, I. Theil. Leipzig 1788. 8.

Ziegler's Beitrag zur Geschichte des Glaubens an das Daseyn Gottes. Göttingen 1792. 8.

### §. 261.

#### Geschichte des Dogma von dem Daseyn Gottes bis zu den Scholastikern.

In den neutestamentlichen Schriften werden für das Daseyn Gottes keine Beweise geführt, sondern die Existenz Gottes wird als eine unbestreitbare Sache vorausgesetzt. Indessen die nachfolgenden Christenthumslehrer fanden sich bald veranlaßt, den Glauben von dem Daseyn Gottes aus festen Gründen zu deduciren und der Theologe muß also mit den verschiedenen Beweisarten, die man in der christlichen Kirche für das Daseyn Gottes gebraucht hat, bekannt gemacht werden. Es wurden aber für die Existenz Gottes folgende verschiedene Argumente aufgestellt, und daß ein Gott sey; erwiesen:

- 1) Aus der Unzertrennlichkeit des Begriffes von Gott von dem menschlichen Bewußtseyn, woraus erhellet, daß

dieser Begriff dem Menschen angeboren sey. Diese Behauptung, daß die Idee Gottes dem Menschen angeboren sey, gieng von den Neuplatonikern zu den Christen über, und Tertullian, Clemens von Alexandrien, Arnobius, Athanasius und Gregor von Nyssa haben sie vorgetragen, und darauf die Gewißheit von der Existenz Gottes gebauet. Auch Johannes von Damascus nahm eine Angeborenheit der Idee Gottes an; aber er lehrte: sie wäre durch Schuld des Satan in dem Menschen gänzlich vergraben, und erst durch Hülfe der heiligen Schrift könne sie zum Bewußtseyn gebracht werden.

- 1) Aus der Übereinstimmung aller Völker in dem Glauben an Gottheiten. So Tertullian, Clemens von Alexandrien, Cyprian.
- 2) Den physikotheologischen Beweisgrund gebrauchen Theophilus von Antiochien (ad Aut. lib. 1.), Minutius Felix (Oct. c. 17. 18.), Athenagoras (Legat.), Athanasius (c. gent. de incarnat.), Gregor von Nazianz, Theodoretus, Ambrosius, Basilus der Große.
- 3) Dem moralischen Beweisgrund nähern sich Mehrere dadurch, daß sie die Moralität zur Bedingung der Erkenntniß Gottes machen. So Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien (Strom. lib. V.), Athanasius. Ersterer sagt: die Seele des Menschen gleicht einem Spiegel, welcher erst von allem Schmutze der Sünde gereinigt werden muß, wenn er das Bild Gottes darstellen soll (ad Aut. lib. 1.).
- 4) Den historischen Beweis aus den Offenbarungen Gottes führt Athanasius (l. c.), Hilarius (de Trinit. l. 3. nr. 20.).
- 5) Basilus der Große gebraucht den anthropologischen, indem er aus der Structur und Natur des Menschen auf das Daseyn eines Gottes schließt (Hom.),

## 60 Specielle Geschichte der Dogmen.

7) Den ontologischen Beweis tragen Augustinus und Boëthius, jeder auf eigene Art, vor. Augustinus geht von dem Begriffe der höchsten Wahrheit aus, die als etwas Reelles gedacht werden müsse und Gott sey (de lib. arb. lib. II. c. 3—15.). Boëthius legt aber den Begriff des höchsten Gutes zu Grunde, welches in Gott existirend gedacht werden müsse (de consol. phil. lib. 3. praes. 10.).

8) Des kosmologischen Beweises hat sich Dioborus von Tarsus bedient. Er hat von der Endlichkeit und Vergänglichkeit der Welt auf eine unvergängliche und ewige Grundursache zurückgeschlossen (Rah. Bibl. C. 223.). Vorher hatte schon Gregor von Nazianz dieses Argument, aber noch nicht so bestimmt, vorgebracht.

### S. 262.

Von den Scholastikern bis auf die neuesten Zeiten.

Vergl. W. L. G. v. Eberstein's natürliche Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Wahrheitslehre. Leipzig 1803. 8.

In dem scholastischen Zeitalter beschäftigte man sich viel mit dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes, aber meistens, um ihn zu widerlegen oder als ungültig darzustellen. Nach der gewöhnlichen Meinung ist dieser ontologische Beweis erst eine Erfindung des scholastischen Zeitalters. Anselmus von Canterbury soll ihn zuerst aufgestellt haben. Die ontologische Beweisart beruht aber überhaupt darauf, daß man von dem a priori festgesetzten Begriff eines höchsten oder vollkommensten Wesens auf die Realität desselben schließt. Nun kann man aber diesen Begriff nach verschiedenen Beziehungen bestimmen, wodurch dieser Beweis im Äusseren eine verschiedene Gestalt gewinnt. In der Sache selbst findet aber keine Verschiedenheit Statt, daher Anselm von Canterbury mit Unrecht für den Erfinder dieses Beweises angesehen wird, da

von Augustin und Boethius denselben aufgestellt haben. Anselm stellt übrigens diesen Beweis selbst auf eine verschiedene Weise dar. In seinem Monologium geht er von der Idee des höchsten und vollkommensten Wesens aus, und schließt daraus auf die Existenz des höchsten und vollkommensten Wesens. In seinem Proslogium argumentirt er aber so: In dem reellen Begriffe des höchsten Wesens liegt die Ungedenkbarkeit seines Nichtseyns; folglich muß das höchste Wesen wirklich existiren; denn sonst wäre es das höchste Wesen nicht, weil ein Wesen, dessen Nichtseyn nicht gedacht werden kann, höher ist, als ein solches, dessen Nichtseyn gedacht werden kann. Thomas von Aquino läugnete, daß es für das Daseyn Gottes beweis a priori gebe; bloß aus seinen Wirkungen, behauptet er, kann Gott erkannt werden. Er verwarf also auch die Meynung von der Angebornheit der Idee Gottes, und darin stimmten ihm die meisten übrigen Scholastiker bey. Petrus de Alliaco gab nur soviel zu, daß die Vernunft wahrscheinlich machen, aber nicht evident beweisen könne, daß ein Gott sey. Als das scholastische Zeitalter zu Ende war, brach die Reformation aus. Die Verfasser der *Formulae concordiae* erklärten sich bestimmt für die Angebornheit der Idee Gottes, setzten aber hinzu, daß diese Idee durch das natürliche Verderben sehr verdunkelt sey. Aber vorher hatte schon Flaccius Illyricus diese Meynung verworfen, und Daniel Hofmann und Johann Fabricius folgten ihm in der lutherischen, in der reformirten Kirche aber Julius Cäsar Scaliger, Ludwig Crocius, Johann Pearson, und unter den Unitariern Socinus und alle ihre Anhänger, so wie alle remonstrantische Theologen nach. Auch die Philosophen nahmen an dieser Discussion Theil. Überhaupt genommen hat aber die Lehre von Gott durch die Crister der neuern philosophischen Schulen von Cartesius bis auf Kant, viel an Klarheit und Gewißheit gewonnen. Cartesius ergriff wieder das ontologische Argument, und bildete es noch mehr aus; daher ihn auch Manche für den eigentlichen Urheber dieses Arguments

vorgeben. Cartesius drückt es also aus: Zu dem Begriff des vollkommensten Wesens gehört auch der Begriff des Seyns, weil ihm sonst eine Vollkommenheit fehlen würde. Folglich muß das vollkommenste Wesen nothwendig als existirend gedacht werden. Cartesius stellt aber auch noch ein anderes Argument auf. Nach seinem philosophischen System ist die Idee von einer unendlichen Substanz eine solche, welche der menschliche Geist nicht von selbst fassen kann; weil er endlich ist. Diese Idee muß er also von einer unendlichen Substanz selbst erhalten haben, folglich muß nothwendiger Weise eine unendliche Substanz, d. h. eine Gottheit existiren. Wolf hob den kosmologischen Beweis wieder hervor, und baute ihn auf den Satz von zureichenden Grunde. Reimarus trug ihn mit einer ausgebreiteten und tief eindringenden Kenntniß der Natur der Körperwelt vor. Moses Mendelssohn hielt sich, ob er gleich ein Wolfianer war, an das ontologische Argument. Er schloß in seiner Abhandlung über die Evidenz (philos. Schriften Bd. I.) also: Was nicht ist, ist entweder unmöglich, oder bloß möglich. Im letztern Falle ist es zufällig. Das allervollkommenste Wesen kann aber nicht zufällig seyn, es ist also entweder unmöglich, oder wirklich. Allein unmöglich kann es nicht seyn, weil es keinen Widerspruch enthalten kann; es muß also wirklich seyn. In seinen Morgenstunden stellt aber Mendelssohn noch einen andern, ihm eigenen, Beweis auf, nämlich diesen: Alles, was in der Welt ist, ist nicht nur vorstellbar, sondern muß auch wirklich vorgestellt werden. Wenn aber ein Ding vollkommen vorgestellt werden soll, so muß es in seinem Zusammenhange mit allen möglichen Dingen gedacht werden. Dazu wird aber ein unendlicher Verstand erfordert. Wenn wir also eine Welt setzen, so müssen wir auch eine unendliche Intelligenz, d. h. eine Gottheit annehmen, die sich alles in derselben auf das deutlichste vorstellt. Der engländische Philosoph Hume läugnete die Angeborenheit der Idee Gottes, weil man in den neuern Jahrhunderten Völker entdeckt habe, bey welchen sich kein Schatten von Religion finde. Unter diesen Völkern nennt



ian vornehmlich die Californier und die Neu-Holländer. Mein Meiners in seiner Geschichte der Religionen Th. I. Abschn. 2. widerspricht nicht nur bei den Californiern und Neu-Holländern, sondern auch bey den andern Völkern, die in Robertson's Geschichte von Amerika, Basler Ausgabe, Theil 2. S. 161 u. 431. genannt sind, daß sie ganz ohne Religion wären. Denn es findet sich doch unter ihnen Jespensterfurcht und Glaube an Zauberereyen; dieß setzt aber den Glauben an höhere Wesen voraus.

Kant zu Folge ist das Daseyn Gottes, nach den speculativen Beweisarten, bloß eine höchst vernünftige Hypothese. Erst durch den moralischen Glaubensgrund gewinnt die Sache Gewißheit. Es beruhet derselbe auf dem Bewußtseyn und dem Drange eines in uns vorhandenen Sittengesetzes, welches nicht nur die Annahme eines frühesten vollkommensten Gesetzgebers, sondern auch eines allmächtigen Vollziehers desselben und ewigen Weltenlenkers nothwendig macht. Nach dem Bardilischen und Reinholdischen rationalen Realismus setzt alles Denken und Erkennen ein reales Object voraus; die intelligible Welt muß demnach aus der Welt der Objecte abgeleitet werden, und alles Subjective muß daher ein objectives oder reelles Princip haben, und dieses ist Gott. Gruithuisen hat das aristotelisch-dynamische Argument für das Daseyn Gottes in eine Form gegossen, und nennt es das kosmontbiologische. Es besteht in folgenden Sätzen: ohne Kraft kann die Materie der Welt nicht bedungen seyn; wie und wodurch die Materie ihr Daseyn behauptet (durch Kraft und Widerstand), entsteht sie, die Materie ist der Nothwendigkeit unterworfen; die Kraft existirt nicht für sich, wenn die Kraft nicht immer neu ersetzt würde, könnte die Welt nicht fortdauern; die Kraft kann nur durch etwas Freies repräsentirt werden, das absolut frei, dessen Wille Kraft ist, ist der Welt schöpfer und Welterhalter oder Gott. Dieses Argument scheint aber die Ewigkeit der Materie vorauszusetzen. S. Neuer kosmontbiologischer Beweis von der Existenz Gottes von Gruithuisen. Landsbut 1812. 8.

## Geschichte des Dogma von der Natur Gottes.

Es soll hier die Frage beantwortet werden: welche Vorstellungen sind in der christlichen Kirche über die Natur Gottes herrschend gewesen. Hierüber ist folgendes zu bemerken:

a) Ein großer Theil der alten Kirchenlehrer folgte hierin den Vorstellungen des Plato. Vergl. J. G. A. Oelrichs: *de doctrina Platonis de Deo christianis et recentioribus Platonis varie explicata et corrupta*. Marb. 1788. 8. Nach der Meynung dieses Philosophen sind alle Begriffe, die wir uns von einem Wesen oder einer Substanz, auch von der besten und edelsten Art, machen, auf Gott nicht anwendbar, um seine wahre Würde und Vollkommenheit auszudrücken. Justinus Martyr (*Dial. cum Tr.*) versteht dieß von körperlichen Substanzen, und nennt deshalb Gott *ἐπεχειν ὅντινα*, über alles Wesen erhaben, so daß er bloß mit dem Auge des Verstandes beschaut werden kann. In einem höhern Sinne faßte aber diese platonische Vorstellung Theophilus von Antiochien (*ad Aut. lib. 1.*) Nach ihm kann man Gott auch nicht einmal eine geistige oder intellectuelle Substanz beylegen. Denn würde man ihn Vernunft oder Geist und Weisheit oder Kraft nennen, so würde man nicht ihn selbst, oder sein Wesen, sondern nur einige seiner Eigenschaften characterisiren. Nach Minutius Felix (*Oct. c. 18.*) kann Gott von keines Menschen Sinn erfaßt werden, und wir schätzen ihn nur dann richtig, wenn wir ihn unschätzbar nennen. Nach Clemens von Alexandrien (*Strom. V.*) können wir von Gott nur erkennen, was er nicht ist, da er nichts von allem dem hat, was andern Dingen gemein ist, weder Gattung noch Art, noch Individuum noch Zahl, weder Substanz noch Accidens, weder ein Ganzes noch ein Getheiltes ist. Origenes (*adu. Cels. VII, 38.*) sagt: daß man Gott etwas Höheres als Verstand oder Wesen nennen müsse.

Athen

thanasius (contra gent.), Gregorius von Nazianz (orat. XII.) und andere nennen Gott ebenfalls ὑπερουσιον, der alle Substantialität erhaben, oder ἀνουσιον ein nicht substantielles Wesen. Augustinus will zwar auch die Benennung substantia von Gott nicht gebraucht wissen, weil sie den Begriff von Accidenzien involvire; er hielt aber doch dafür den Ausdruck essentia (de Trin. V, 2.) der falsche Dionysius Areopagita geht in so fern in die weiteften, daß er auf Gott gar nicht einmal das Prädikat des Seyns übergetragen wissen will, und in einem relativen Nichtseyn, d. h. in einem Seyn, wie die übrigen existirenden Dinge nicht sind, die höchste Vollkommenheit Gottes findet. Mit dem Allen wollte man den Begriff der Unräumlichkeit oder Unermeßlichkeit (immensitas) Gottes ausdrücken, daher auch die griechischen Väter Gott ἀχωρητος, ein keinen Raum einnehmendes, oder περιπατος ein unbegrenztes Wesen nennen. Vergl. die Geschichte der Lehre von der Unermeßlichkeit und Allernwart Gottes. Leipzig 1785. 8. Alle diese Vorstellungen vereinigen sich also in dem Puncte, daß Gottes Natur und Wesen unerforschlich, unerkennbar und unvergleichlich sey.

b) Demohngeachtet herrschten in der Christlichen Kirche und neben diesen Verstellungen doch sehr materielle Begriffe von der Natur Gottes. Tertullian leitete aus seinem Axiom, daß nichts unförperlich sey, als das was nicht ist, den Satz ab: daß Gott ein Körper, nur eigener Art, sey, ob er gleich ein Geist ist (ad Prax. c. 7.) Auch Novatian (de Trin. §. 6.) trägt auf Gott Körperlichkeit, aber von einer grenzenlosen und unermeßlichen Art über. Überhaupt haben die meisten Kirchenväter materielle Begriffe von Gott gehabt, weil ihnen der Begriff einer absoluten Geistigkeit fremd war. Bloß die alexandrinischen Kirchenlehrer machen eine Ausnahme. Clemens von Alexandrien und Origenes bestreiten eifrig die Meynung, als ob Gott etwas Ausdehnbares, d. h. ein materieller Stoff sey. Aber die meisten

## 66 Erecielle Geschichte der Dogmen.

andern Kirchenväter dachten sich Gott als ein Wesen von grenzenloser Ausdehnung, das die Welt ringsumher umgibt und zugleich durchdringt. Daher konnten Eusebius von Antiochien und Arnobius sagen: Gott sey der Raum oder Ort der ganzen Welt. Demnach dieser Verfassungart ist Gott ein unermessliches Expansum, außerhalb dessen es keinen Raum mehr giebt, und innerhalb dessen alles existiren muß. So materiel dachte man also von Gott. Am weitesten gieng aber der alte Audaus oder Audius, ein Syrer, im vierten Jahrhundert, welcher sich ganz zu dem Anthropomorphismus bekannt hat, weswegen auch seine Anhänger, die Audianer, Anthropomorphiten genannt worden sind. Sie stützten ihre Meynung auf die Bibel, in welcher Gott so oft menschliche Gliedmaßen bengelegt waren, und das nämliche thaten auch am Ende des vierten Jahrhunderts die unbigen Mönche in Aegypten, welche mit großer Dreistigkeit darauf bestanden, daß Gott, wenn die Bibel nicht umgestoßen werden sollte, menschliche Gestalt, Glieder und Veränderungen begemeinen werden müßten. In den neuern Jahrhunderten haben Forbesius, Hobbes und Priestley die Körperlichkeit Gottes behauptet, weil die beiden letzten die Möglichkeit aller einfachen Substanzen geläugnet hatten.

c) Die Scholastiker hielten fest über der Immaterialität Gottes, und hielten den menschlichen Geist um in so fern einiger, obgleich keineswegs erschöpfender Erkenntniß Gottes fähig, als er selbst ein immaterielles und einfaches Wesen ist. Sie lehrten daher, daß Gott mehr mit dem Glauben, als mit dem Verstande erkannt werden könne. Die Mystiker traten von dem Wege der Verstandes speculation ab, und suchten Gott mehr durch Empfindung und Gefühl im Innern zu erfassen, wobei sie freylich immer in dem Umkreise des Anthropomorphismus festgehalten werden mußten. Die Dogmatiker der letzten Jahrhunderte gehen alle von der Bemerkung aus, daß Gott nach seiner Natur an sich unerkennbar sey,

aß wir keine anschauliche, intuitive Erkenntniß von ihm, sondern nur eine ontologische Erkenntniß, d. h. eine solche Erkenntniß von ihm haben können, die aus der Beziehung anderer Dinge auf ihn entsteht. Sie ist aber auf dreierley Art, wie schon die Scholastiker bemerkt haben, erwerbbar: a) via eminentiae oder *κατα σχεσιν*, d. h. dadurch, daß wir die Vollkommenheiten, die wir an andern Dingen wahrnehmen, auf Gott in einem unendlichen Maße übertragen; b) via negationis oder *ἐξ ψάλψεως*, d. h. daß wir alle Unvollkommenheiten, die wir an andern Dingen wahrnehmen, von Gott entfernen; und c) via causalitatis oder *κατα φυσιν*, d. h. daß wir in Gott diejenigen Vollkommenheiten annehmen, welche die Hervorbringung und Erhaltung des Universums voraussetzt. Leibniz, Wolf und Kant haben Gott nicht als ein, von der Welt verschiedenes immaterielles Wesen gehalten; dagegen behauptete aber Fichte: Gott sey gar kein Object eines Begriffes, sondern bloß einer intellektuellen Anschauung oder eines Gefichts. Im ersten Falle würde er aufhören, Gott oder unendlich zu seyn, er sey eine Substanz, denn sonst würde er ein sinnliches Object seyn; er habe keine Persönlichkeit, er dürfe nicht als Ausseiler der Glückseligkeit betrachtet werden, denn es gebe keine Glückseligkeit, und es sey unter seiner Würde, eine solche auszutheilen; man dürfe ihm keine Existenz zuschreiben, welche immer ein sinnlicher Begriff sey; er sey die moralische Weltordnung, von welcher man gar keinen Grund anzunehmen brauche; dieser Gott werde von dem Ich geweckt, sey nur in unserm moralischen Bewußtseyn und unabhängig von demselben nicht vorhanden. Ganz offenbar spricht also Fichte der Gottheit Individualität und Selbstständigkeit ab, und sie ist nach seiner Lehre weiter nichts, als der Organismus der Welt in dem menschlichen Bewußtseyn. Zwar hielt er sie mit der Welt, wie sie da vor uns steht, nicht für Eins; aber dennochgeachtet bleibt seine Theologie pantheistisch. Das gilt auch von der Schelling'schen Gotteslehre. Schelling nimmt ein Absolutes an; dieses muß Eins seyn, und

besteht in dem unendlichen Denken. Eben deswegen enthält es aber, ob es gleich Eins ist, eine unendliche Mannichfaltigkeit. Diese Mannichfaltigkeit ist nämlich das im unendlichen Denken Gedachte, und beyde sind von einander nicht verschieden. Das Gedachte ist das, was man gewöhnlich die Welt oder das Universum nennt, und dasselbe ist weder ein ewiger noch ein geschaffener, von dem Denken verschiedener, Stoff (Materie). Denn in dem Absoluten ist alles Eins, und außer demselben ist nichts; folglich ist Gott nicht ein persönliches, von dem Universum verschiedenes, Wesen, sondern er ist Eins mit demselben. Diese Theorie beruht also auf einer vollkommenen Identität Gottes und der Welt, und ist vollkommen pantheistisch, ob sich gleich Schelling, so wie auch Fichte, von dem rohen Pantheismus dadurch entfernt, daß er die Welt oder das Universum bloß für ein Product unseres Denkens oder Vorstellens, und also bloß für ideal hält.

## S. 264.

## Geschichte des Dogma von der Einheit Gottes.

So wie das Christenthum in ein polemisches Verhältniß mit dem Heidenthum kam, so mußte die Einheit Gottes bewiesen werden. Denn die Vertheidiger und Beschützer des Heidenthums suchten gegen die Lehren des Christenthums nicht nur den Polytheismus aufrecht zu erhalten, sondern sie beschuldigten auch die Christen, daß sie Atheisten wären. Dieser Vorwurf ist aber bloß so zu verstehen: weil die Christen behaupteten, die von den Heiden verehrten Götter wären Urdinge, die bloß in der Einbildung abergläubischer Menschen als etwas Wirkliches erschienen, so schloßen die Heiden, daß sie an gar keinen Gott glaubten, sondern *ἀθεοι* wären. Das war nun sehr leicht, diesen Fehlschluß zu widerlegen, und Justinus Martyr, Athenagoras, Tertullianus und andere haben es gethan, vergl. Adam Rechenberg de Atheismo Christianis olim a Gentilibus objecto, in f. Exercitatt. T. II. S. 192 ff.

Mehr Mühe machte es aber, gegen die Vertheidiger des Polytheismus die Einheit Gottes zu beweisen. Der Satz, den man beweisen mußte, und zu beweisen hatte, war der: es ist nur ein Einziger Gott, der Gott Jhovah des alten Testaments, und dieser ist schon die Ursache aller Dinge, und der alleinige Beherrscher und Regierer der Welt. Dieß letztere faßte man hauptsächlich ins Auge, und daher ist es gekommen, daß die alten Kirchenlehrer die Einheit Gottes, die *μονα-  
ρα Θεου* genannt haben. Eben deswegen wurde auch Vielgötterey *πολυαρχία* genannt, was schon der heilige Philo von Alexandrien gethan hat.

Es waren aber mehrerley Gründe, aus welchen die alten Kirchenväter die Einheit Gottes bewiesen haben:

- 1) Aus dem Begriffe des allervollkommensten Wesens, welches keine Mehrheit Gottes zulasse, haben sie Minutius Felix, Cyprianus, Gregorius von Nyssa, und späterhin auch Boëthius bewiesen.
- 2) Ein anderes Argument wurde aus der Harmonie der mannichfaltigen Theile der Welt zu Einem Zwecke abgeleitet. Denn diese Harmonie führt, wie Origenes sagt und Lactantius, Athanasius und Ambrosius gleichfalls behaupten, auf die Einheit des Urhebers der Welt.
- 3) Aus dem Begriffe der Unermeßlichkeit, die von der Idee eines höchsten und vollkommensten Wesens unzertrennlich sey, und alle Mehrheit ausschließe, beweiset die Einheit Gottes Athenagoras.
- 4) Den historischen Beweis aus den Schriften des alten und neuen Testaments gebrauchen Irenäus und Origenes.

Gegen diese Beweise wendeten aber die Vertheidiger des Polytheismus den Christen ein, daß sie doch nicht an mehr als einen Gott glaubten. In den drey



ersten Jahrhunderten, und bis über die Mitte des vierten Jahrhunderts, in welchem Zeitpunkte zwar schon das Dogma von der Gottheit Christi festgestellt, aber das von der Gottheit des heiligen Geistes noch nicht ausgebildet war, mußten die Christen bisweilen den Vorwurf hören, daß sie an zwey Götter glauben. Sie mußten also beweisen, daß sie keine Dyotheisten wären. Dieß thut Lactantius auf folgende Art; er sagt: wir nennen zwar den Vater Gott, und den Sohn Gott; aber sie sind nicht zwey Götter, sondern nur Ein Gott, weil sie Eine Substanz ausmachen. Der Vater kann nicht getrennt von dem Sohne, und der Sohn nicht getrennt von dem Vater gedacht werden, so wenig als man eine Quelle getrennt von dem Bache, der von ihr ausfließt, und die Sonne getrennt von den Strahlen, welche von ihr ausströmen, denken kann. Die Hauptidee, welche in dieser Argumentation liegt, ist also die: daß der Vater der Urgrund sey, und daß der Sohn, der von demselben ausgehe, von demselben nicht abzusondern, und deshalb mit ihm Eines sey. Bey dieser Erklärung der Sache sind auch die folgenden Vertheidiger der Einheit Gottes gegen die Beschuldigung des Tritheismus geblieben, welchen man den Christen vorgeworfen hat. Denn nach dem auch das Dogma von der Gottheit des heiligen Geistes festgestellt war, so mußten nun die Christen bisweilen den Vorwurf hören, daß sie Tritheisten wären.

Bald erhob sich aber in der Mitte der christlichen Kirche selbst eine Parthey, welche solche Sätze vortrug, daß sie selbst von den katholischen Christen Tritheisten, ja einige sogar Tetratheiten gescholten wurden. Die monophysitischen Streitigkeiten brachten nämlich einige in der Verlegenheit, zur Bezeichnung des Verhältnisses des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo einen richtigen Ausdruck zu wählen,, auf den Abweg, daß sie Äußerungen thaten, welche man als Tritheismus oder Tetratheismus wo nicht auslegen mußte, doch aber auslegen konnte.



Johannes Ascusnages, ein Monophysite und Lehrer der Philosophie zu Constantinopel unter dem Kaiser Justinianus, wurde einmal von diesem Kaiser befragt: was eigentlich seine Vorstellungsart von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo sey? Er erwiderte: er bekenne Eine Natur des Menschewordenen Logos, aber in der Dreieinigkeit zähle er, nach der Zahl der drey Personen, drey Naturen und drey Gottheiten. Über diese Äusserung wurde er zwar vom Kaiser des Landes verwiesen; aber seiner Meinung pflichteten demohngeachtet Andere bey, und pflanzten sie fort. Unter ihnen erklärte sich am lauteften für sie Johannes Philoponus, Lehrer der Philosophie zu Alexandrien, am Ende des 6ten Jahrhunderts. Dieser wird daher auch gewöhnlich für den Stifter der Erisheiten Secte ausgegeben; vergl. Scharfenberg de Johanne Philopono tritheismi defensoro Lips. 1768. 4., wieder abgedruckt in Weltbushens ic. Commentatt. theol. V. 1. Nach dem katholischen Lehrbegriffe wurde nur Eine *οὐσία* der *φύσις*, nur Ein Wesen oder Eine Natur Gottes: dagegen aber drey *ὑποστάσεις*, drey Personen der Gottheit gelehrt. Johannes Philoponus behauptete aber, man könne eben sowohl drey *οὐσiai* und drey *φύσεις* Gott lehren als drey *ὑποστάσεις*. Ob er nun gleich vor allen dreyen ein gemeinschaftliches Wesen (*μία συνήν οὐσίαν*) beylegte: so glaubte man doch, daß er in Erisismus lehre, weil er jeder Person eine abgeänderte Gottheit beylegt, und sie daher *μερίκας οὐσίας*, articularwesen, *ἰδικας θεότητας* eigene Gottheiten und *ἰδικας φύσεις* eigene Naturen genannt hat. Philoponus nahm also wohl im Verhältniß der drey Personen zu einander eine Gattungseinheit (*vnitas generica* oder *specificica*) aber keine Zahleinheit (*vnitas numerica*) an, ob dieß war freylich eine Abweichung von dem katholischen Lehrbegriffe, und verdiente den Vorwurf des Erisismus, obgleich nicht in ganz vollkommenem Sinne. Johannes Philoponus bekam viele Gegner, und unter denselben ist der merkwürdigste Damianus,

monophysitischer Patriarch zu Alexandrien. Er kam in dem Bestreben, den Philoponus zu widerlegen, selbst auf eine irrige Vorstellungsart. Er nannte zwar die drei Personen nur ὑποστάσεις; um aber die allen drei Personen gemeinschaftliche οὐσία oder φύσις nicht mit Philoponus zu einem bloßen abstrahirten Gattungsbegriff zu machen, so schrieb er ihr eine eigene Subsistenz, eine eigene ὑπαρξις zu, und nannte sie sogar in concreto κοινον Θεον oder auch Θεον ἐνυπαρκτον, den Gott, in welchem die drei Personen ihre individuelle Substanz haben. Diese Vorstellungsart ist also mit derjenigen verwandt, welche späterhin diejenigen Scholastiker hatten, welche die Dreieinigkeit nach den Grundsätzen des Realismus erklärten. Auch Damianus bekam Anhänger, welche theils Damianiten, theils Tetratheiten genannt wurden, weil sie den Worten nach vier Götter lehrten. Sie haben sich aber bald verloren, und die Lehre von der Einheit Gottes wurde im strengsten Sinne von allen Christen gelehrt. Im siebenten Jahrhunderte trat aber Muhamed mit der Beschuldigung auf, daß schon nach dem katholischen Lehrbegriff die Einheit Gottes aufgehoben werde, weil man dem einzigen Gott einen Kollegen an seinem Sohne Jesus Christus beylege. Diese, aus Mißverstand entstandene, Behauptung konnten aber Johannes von Damascus und andere Apologeten des Christenthums gegen den Islam leicht widerlegen. Im scholastischen Zeitalter schien die Lehre von der Einheit Gottes dadurch gefährdet zu werden, daß einige Scholastiker, die dem Realismus beypflichteten, das Wesen oder die Substanz Gottes, welche allen drei Personen gemeinschaftlich ist, für etwas besonders Existirendes hielten. Allein die darüber erregten Streitigkeiten legten sich bald wieder. Seitdem durch Anselmus von Canterbury der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes mehr in Gebrauch gekommen war, ließ sich gegen das Dogma von der Einheit Gottes nichts Erhebliches mehr vorbringen. Denn wenn auch nicht Alle dieses Argument für gültig erklärten, so mußte doch das zugegeben werden, daß Gott das allervollkommenste Wesen

en, und als solches kann er nur einmal vorhanden seyn. Der Engländer Sherloc im verflossenen Jahrhunderte, der aufs Neue den Trithismus predigte, sah sich daher genöthiget, in dem Vater, Sohn und Geist drey allersvollkommenste Wesen anzunehmen, die jedoch durch ihre vollkommenste moralische Zusammenstimmung eine Einheit des Willens und der Wirkung ausmachten.

§. 265.

Geschichte des Dogma von den Eigenschaften Gottes überhaupt.

Die griechischen Kirchenväter nannten die Eigenschaften Gottes *αἰτιαί*, *ἀξιώματα* und *νοήματα*; die lateinischen Väter aber *virtutes*, *attributa*, *proprietates* und *perfectiones*.

Die Scholastiker haben angefangen, über die einzelnen Eigenschaften Gottes, die man bis dahin größtentheils bloß nach der populären Methode der Bibel darzustellen gewohnt war, zu philosophiren und sich die Mühe gegeben, dieselben in ein ordentliches System zu bringen. Albert der Große machte den ersten Versuch, alle Eigenschaften Gottes aus dem Begriffe der ersten nothwendigen Ursache systematisch abzuleiten. Andere wählten andere Standpuncte, von denen sie ausgiengen. Dieß hat denn die Veranlassung zu den verschiedenen Eintheilungsarten der göttlichen Eigenschaften gegeben, worüber Folgendes bemerkt werden muß:

- a) Die Eigenschaften Gottes beziehen sich entweder auf seine Substanz, oder auf seinen Verstand und Willen; jene heißen daher *attributa naturalia*, *physicalia*, z. E. Allmacht, und diese *moralia*, z. E. Güte.
- b) Die Eigenschaften Gottes legen ihm entweder eine Vollkommenheit bey, oder sie entfernen von ihm eine Unvollkommenheit. Jene heißen *καταφατικά*, *positiva* seu *affirmativa*, z. B. Heiligkeit; diese aber *ἀποφατικά*, *ἀφαιρετικά*, *negativa*, z. B. Unveränderlichkeit.

sie aber durch die Sünde Adams verloren haben, so gehandelt haben würden, daß ihre Verdammung die natürliche Folge davon gewesen wäre. Die Scholastiker stritten sich über zwei verschiedene Fragen, welche das Dogma von der Allwissenheit Gottes betrafen: Ob die Vorherkenntniß, welche Gott von allen Dingen hat, ewig ist, oder erst mit der Existenz der Dinge anfängt? Einige behaupteten die Ewigkeit derselben, weil in Gott nichts seyn könne, als was ewig ist. Andere behaupteten das Gegentheil, weil die Vorherkenntniß aller Dinge ein Verhältniß Gottes zu seinen Geschöpfen ist. Alexander von Hales stellte eine dritte Meynung auf. Er machte die Präscienz Gottes zwar anfangslos, aber gab ihr mit dem Aufhören der Dinge, künftig zu seyn, ein Ende. Das ist aber ein bloßes Sophisma. Die zweite Frage war die: ist die Vorherkenntniß Gottes von den Dingen die Ursache derselben? Alexander bejaht die Frage mit Einschränkung auf die bloß guten Dinge, mit Ausnahme der bösen. Die Frage: ob durch das Vorherwissen Gottes die Handlungen der Menschen nicht nothwendig werden, verneinen Anselmus und Alexander, weil Gott bloß voraussieht, daß der freie Wille der Menschen in seinem Thun kein Hinderniß finden werde. Diese Vorstellungen waren längst im Gange, als der spanische Jesuit Ludwig Molina von ihnen veranlaßt wurde, der Lehre von der Allwissenheit Gottes eine neue Eintheilung zu geben. Er theilt sie in seinem im Jahr 1588. herausgegebenen Buche *De concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis* ein:

- 1) *in scientia Dei naturalis vel necessaria*, welche Gott haben muß, indem sie sich auf Gott selbst und auf alles bezieht, worauf sich die göttliche Macht entweder unmittelbar oder mittelbar erstreckt; sie befaßt also die Kenntniß seiner selbst und die Kenntniß aller absolut möglichen Dinge.
- 2) *Scientia libera*, wenn Gott nach der freyen Handlung seines Willens ganz uneingeschränkt und bestimmt aus allen zufälligen Verbindungen erkennet, was wirklich

geschehen wird. Sie erstreckt sich also über alle zufälligen wirklichen Dinge.

- 3) *Scientia media*, wenn Gott voraussieht, was irgend ein frey handelndes Wesen unter gewissen Umständen, wenn sie eingetreten wären, gethan haben würde (*futuribile* nannte man das nach den dogmatischen Terminologie). Diese Art der Kenntniß steht zwischen der *naturalis* und *libera* gleichsam in der Mitte, und deswegen hat sie von Molina diesen Namen erhalten.

Diese neue Eintheilungsart gefiel den Theologen so sehr, daß sie sich bis auf unsere Tage in den Dogmatiken fortgepflanzt hat. Einige nannten aber die *scientia naturalis* auch *scientia simplicis intelligentiae*, welche alle nothwendigen und möglichen Dinge begreift und von Gott, als der höchsten Intelligenz, schlechterdings unzertrennlich ist. Auch hat man oft Gottes Kenntniß seiner selbst von der *scientia naturalis* abgesondert und sie *Dei cognitio naturalis* genannt. Eben so wird die *scientia libera* von Einigen auch *scientia visionis* genannt, weil sie sich gleichsam auf den Anblick der Wirklichkeit gründet. Endlich haben auch Manche die *scientia media* lieber *scientia conditionata* oder *scientia de futuro conditionato* nennen wollen und sie nur für eine Art oder für einen Theil der *scientia naturalis* gehalten, und aus diesem Grunde die *scientia media* für einerlei mit der *scientia simplicis intelligentiae* ausgegeben und auch so genannt; weil sie Dinge betrifft, die niemals zur Wirklichkeit gelangen, indem die Bedingungen niemals erfüllt werden, und die also immer Gegenstände des bloßen Wissens bleiben.

S. 267.

Geschichte des Dogma von dem Willen Gottes.

Vergl. J. I. Hottinger, *Exercitatio de voluntate Dei antecedente et consequente in seiner Historia doctrinae de praedestinatione*. Tig. 1724.

ersten Jahrhunderten, und bis über die Mitte des vierten Jahrhunderts, in welchem Zeitpunkte zwar schon das Dogma von der Gottheit Christi festgestellt, aber das von der Gottheit des heiligen Geistes noch nicht ausgebildet war, mußten die Christen bisweilen den Vorwurf hören, daß sie an zwey Götter glauben. Sie mußten also beweisen, daß sie keine Dyotheisten wären. Dieß thut Lactantius auf folgende Art; er sagt: wir nennen zwar den Vater Gott, und den Sohn Gott; aber sie sind nicht zwey Götter, sondern nur Ein Gott, weil sie Eine Substanz ausmachen. Der Vater kann nicht getrennt von dem Sohne, und der Sohn nicht getrennt von dem Vater gedacht werden, so wenig als man eine Quelle getrennt von dem Bache, der von ihr ausfließt, und die Sonne getrennt von den Strahlen, welche von ihr ausströmen, denken kann. Die Hauptidee, welche in dieser Argumentation liegt, ist also die: daß der Vater der Urgrund sey, und daß der Sohn, der von demselben ausgehe, von demselben nicht abzusondern, und deshalb mit ihm Eines sey. Bey dieser Erklärung der Sache sind auch die folgenden Vertheidiger der Einheit Gottes gegen die Beschuldigung des Tritheismus geblieben, welchen man den Christen vorgeworfen hat. Denn nach dem auch das Dogma von der Gottheit des heiligen Geistes festgestellt war, so mußten nun die Christen bisweilen den Vorwurf hören, daß sie Tritheisten wären.

Bald erhob sich aber in der Mitte der christlichen Kirche selbst eine Parthey, welche solche Sätze vortrug, daß sie selbst von den katholischen Christen Tritheisten, ja einige sogar Tetratheiten gescholten wurden. Die monophysitischen Streitigkeiten brachten nämlich einige in der Verlegenheit, zur Bezeichnung des Verhältnisses des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo einen richtigen Ausdruck zu wählen,, auf den Abweg, daß sie Äußerungen thaten, welche man als Tritheismus oder Tetratheismus wo nicht auslegen mußte, doch aber auslegen konnte.

Johannes Ascomnages, ein Monophysite und Lehrer der Philosophie zu Constantinopel unter dem Kaiser Justinianus, wurde einmal von diesem Kaiser befragt: was eigentlich seine Verneinungsart von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo? Er erwiderte: er bekenne Eine Natur des Menschewordenen Logos, aber in der Dreieinigkeit zähle er, nach der Zahl der drei Personen, drei Naturen und drei Gottheiten. Über diese Äußerung wurde er zwar vom Kaiser des Landes verwiesen; aber seiner Meinung pflichteten demohngeachtet Andere bei, und pflanzten sie fort. Unter ihnen erklärte sich am lauteſten für sie Johannes Philoponus, Lehrer der Philosophie zu Alexandrien, am Ende des 6ten Jahrhunderts. Dieser wird daher auch gewöhnlich für den Stifter der Erischen Secte ausgegeben; vergl. Scharfensberg de Johanne Philopono ritheismi defensore Lips. 1-68. 4., wieder abgedruckt in Welthausens u. Commentat. theol. V. 1. Nach dem katholischen Lehrbegriffe wurde nur Eine *οὐσία* der *φύσις*, nur Ein Wesen oder Eine Natur Gottes: dagegen aber drei *ὑποστάσεις*, drei Personen der Gottheit gelehrt. Johannes Philoponus behauptete aber, man könne eben sowohl drei *οὐσίαι* und drei *φύσεις* Gott lehren als drei *ὑποστάσεις*. Ob er nun gleich vor allen dreien ein gemeinschaftliches Wesen (*μία οὐσιν οὐσίαν*) belegte: so glaubte man doch, daß er in Erischismus lehre, weil er jeder Person eine abgeordnete Gottheit belegt, und sie daher *μερίμνας οὐσίας*, particularwesen, *ἰδίμνας θεότητας* eigene Gottheiten und *ἰδίμνας φύσεις* eigene Naturen genannt hat. Philoponus nahm also wohl im Verhältnisse der drei Personen unter einander eine Gattungseinheit (*vnitas generica* oder *specifica*) aber keine Zahlereinheit (*vnitas numerica*) an, und dieß war freylich eine Abweichung von dem katholischen Lehrbegriffe, und verdiente den Vorwurf des Erischismus, obgleich nicht in ganz vollkommenem Sinne. Johannes Philoponus bekam viele Gegner, und unter denselben ist der merkwürdigste Damianus.



monophysitischer Patriarch zu Alexandrien. Er kam in dem Bestreben, den Philoponus zu widerlegen, selbst auf eine irrige Vorstellungsart. Er nannte zwar die drey Personen nur ὑποστάσεις; um aber die allen drey Personen gemeinschaftliche οὐσία oder φύσις nicht mit Philoponus zu einem bloßen abstrahirten Gattungsbegriff zu machen, so schrieb er ihr eine eigene Subsistenz, eine eigene ὑπαρξις zu, und nannte sie sogar in concreto κοινον Θεον oder auch Θεον ἐνυπαρκτον, den Gott, in welchem die drey Personen ihre individuelle Substanz haben. Diese Vorstellungsart ist also mit derjenigen verwandt, welche späterhin diejenigen Scholastiker hatten, welche die Dreieinigkeit nach den Grundsätzen des Realismus erklärten. Auch Damianus bekam Anhänger, welche theils Damianiten, theils Tetratheiten genannt wurden, weil sie den Worten nach vier Götter lehrten. Sie haben sich aber bald verloren, und die Lehre von der Einheit Gottes wurde im strengsten Sinne von allen Christen gelehrt. Im siebenten Jahrhunderte trat aber Muhamed mit der Beschuldigung auf, daß schon nach dem katholischen Lehrbegriff die Einheit Gottes aufgehoben werde, weil man dem einzigen Gott einen Kollegen an seinem Sohne Jesus Christus beylege. Diese, aus Mißverständnis entstandene, Behauptung konnten aber Johannes von Damascus und andere Apologeten des Christenthums gegen den Islam leicht widerlegen. Im scholastischen Zeitalter schien die Lehre von der Einheit Gottes dadurch gefährdet zu werden, daß einige Scholastiker, die dem Realismus beypflichteten, das Wesen oder die Substanz Gottes, welche allen drey Personen gemeinschaftlich ist, für etwas besonders Existirendes hielten. Allein die darüber erregten Streitigkeiten legten sich bald wieder. Seitdem durch Anselmus von Canterbury der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes mehr in Gebrauch gekommen war, ließ sich gegen das Dogma von der Einheit Gottes nichts Erhebliches mehr vorbringen. Denn wenn auch nicht Alle dieses Argument für gültig erklärten, so mußte doch das zugegeben werden, daß Gott das allervollkommenste Wesen



en, und als solches kann er nur einmal vorhanden seyn. Der Engländer Sherloc im verfloffenen Jahrhunderte, er aufs Neue den Trithismus predigte, sah sich daher nöthiget, in dem Vater, Sohn und Geist drey aller vollkommenste Wesen anzunehmen, die jedoch durch ihre vollkommenste moralische Zusammenstimmung eine Einheit des Willens und der Wirkung ausmachten.

§. 265.

Geschichte des Dogma von den Eigenschaften Gottes überhaupt.

Die griechischen Kirchenväter nannten die Eigenschaften Gottes *αἰτιαί*, *ἀξιώματα* und *νοήματα*; die lateinischen Väter aber *virtutes*, *attributá*, *proprietaes* und *perfectiones*.

Die Scholastiker haben angefangen, über die einzelnen Eigenschaften Gottes, die man bis dahin größtentheils bloß nach der populären Methode der Bibel darzustellen gewohnt war, zu philosophiren und sich die Mühe gegeben, dieselben in ein ordentliches System zu bringen. Albert der Große machte den ersten Versuch, alle Eigenschaften Gottes aus dem Begriffe der ersten nothwendigen Ursache systematisch abzuleiten. Andere wählten andere Standpuncte, von denen sie ausgiengen. Dieß hat denn die Veranlassung zu den verschiedenen Eintheilungsarten der göttlichen Eigenschaften gegeben, worüber Folgendes bemerkt werden muß:

- a) Die Eigenschaften Gottes beziehen sich entweder auf seine Substanz, oder auf seinen Verstand und Willen; jene heißen daher *attributa naturalia*, *physicalia*, z. E. Allmacht, und diese *moralia*, z. E. Güte.
- b) Die Eigenschaften Gottes legen ihm entweder eine Vollkommenheit bey, oder sie entfernen von ihm eine Unvollkommenheit. Jene heißen *καταφατικά*, *positiva* seu *affirmativa*, z. B. Heiligkeit; diese aber *ἀποφατικά*, *ἀφαιρετικά*, *negativa*, z. B. Unveränderlichkeit.

## 74 Specielle Geschichte der Dogmen.

- c) Die Eigenschaften Gottes kommen entweder seinem Wesen an sich und ausser allem Verhältnisse zu andern Dingen zu, oder sie kommen ihm nur im Verhältnisse zu andern Dingen zu. Jene heissen absoluta, z. B. Einfachheit; diese aber relatiua, z. B. Allmacht.
- d) Die Eigenschaften Gottes stehen mit der Welt entweder im Verhältnisse der Wirkung, oder nicht in demselben. Jene heissen ενεργητικά, operatiua, oder auch transeuntia, z. B. Allmacht; diese aber ἀνεργητικά, quiescentia, oder auch immanentia, z. B. Unermeßlichkeit.
- e) Die Eigenschaften Gottes enthalten entweder zum Theil den Grund von den übrigen, oder sie sind von jenen abgeleitet. Jene heissen primitiua, z. B. Verstand; diese aber deriuata, z. B. Allwissenheit.
- f) Die Eigenschaften Gottes kommen ihm entweder ganz ausschließlich alleine zu, oder sie können auch im niedrigern Grade in andern Dingen vorhanden seyn. Jene heissen incommunicabilia, z. B. Unermeßlichkeit; diese aber communicabilia, z. B. Weisheit, Güte.
- g) Die Eigenschaften Gottes kommen ihm entweder im eigentlichen oder im uneigentlichen Sinne zu. Jene heissen propria, z. B. Allwissenheit; diese aber tropica oder metaphorica, und diese Klasse bezieht sich bloß auf die tropischen Ausdrücke, in welchen in der Bibel von Gott, z. B. von seiner Vaterliebe, seiner Wachsamkeit u. geredet wird.
- h) Die Eigenschaften Gottes können betrachtet werden entweder im Verhältnisse zur Welt überhaupt, oder im Verhältniß zur moralischen und physischen Welt insonderheit. Im Verhältnisse zur Welt überhaupt kommen Gott folgende Eigenschaften zu: a) Unendlichkeit, b) Einfachheit, c) Unveränderlichkeit, d) Ursprünglichkeit, e) Allzulänglichkeit, und f) absolute

Nothwendigkeit. Im Verhältnisse zur physischen Welt kommen aber Gott zu: a) Allwissenheit, b) Allmacht, beyde zusammen genommen Allkenntlichkeit, c) Allgegenwart, d) Ewigkeit. Im Verhältnisse zur moralischen Welt endlich muß ihm beygelegt werden: a) Unverletzlichkeit (sacrosanctitas), b) Allgütigkeit, c) Allgerechtigkeit, beyde zusammen genommen moralische Weisheit, d) Heiligkeit und e) Seeligkeit. Vgl. Versuch einer systematischen Übersicht der göttlichen Eigenschaften, in Scherer's Schriftforscher 1ster Band, 2tes St. S. 296 ff.

§. 266.

Geschichte des Dogma von der Allwissenheit Gottes.

Daß Gott alle Dinge, auch die zufälligen, kenne, wurde von jeher in der christlichen Kirche gelehrt; aber erst durch die Prädestinationslehre wurde man auf die weiße Behauptung geführt, daß Gott selbst die möglichen, aber nicht zur Wirklichkeit gekommenen, Dinge kenne: von Augustin (de dono perseverant.) äusserte diesen Gedanken, und nach seiner Zeit wurde man in dieser Meinung immer stärker befestiget. Man glaubte nämlich darin den Weg gefunden zu haben, auf welchem man der harten augustinischen Prädestinationslehre einen mildern Sinn geben könnte. Dieser zu Folge bestimmt Gott einen Theil der Menschheit zur Seeligkeit, und den andern zur Verdammniß, ohne alle Rücksicht auf ihr Thun und Verhalten. Wenn man nun aber annimmt, daß Gott auch alle möglichen, obgleich nicht zur Wirklichkeit kommenden, Dinge kenne, so ließ sich eine Prädestination behaupten, ohne die göttliche Gerechtigkeit im geringsten zu beeinträchtigen. Man weiß, daß ein jeder Mensch, wenn er in diese oder jene Lage kommen würde, so oder so handeln würde; darauf gründet sich nun sein Beschluß der Erwählung und der Verwerfung, und er handelt gegen keinen einzigen Menschen ungerecht, den er zur Verdammniß bestimmt hat; denn er weiß, daß sie im Stande völliger Freiheit, welche

sie aber durch die Sünde Adams verloren haben, so gehandelt haben würden, daß ihre Verdammung die natürliche Folge davon gewesen wäre. Die Scholastiker stritten sich über zwei verschiedene Fragen, welche das Dogma von der Allwissenheit Gottes betrafen: Ob die Vorherkenntniß, welche Gott von allen Dingen hat, ewig ist, oder erst mit der Existenz der Dinge anfängt? Einige behaupteten die Ewigkeit derselben, weil in Gott nichts seyn könne, als was ewig ist. Andere behaupteten das Gegentheil, weil die Vorherkenntniß aller Dinge ein Verhältniß Gottes zu seinen Geschöpfen ist. Alexander von Hales stellte eine dritte Meynung auf. Er machte die Präscienz Gottes zwar anfangslos, aber gab ihr mit dem Aufhören der Dinge, künftig zu seyn, ein Ende. Das ist aber ein bloßes Sophisma. Die zweite Frage war die: ist die Vorherkenntniß Gottes von den Dingen die Ursache derselben? Alexander bejaht die Frage mit Einschränkung auf die bloß guten Dinge, mit Ausnahme der bösen. Die Frage: ob durch das Vorherwissen Gottes die Handlungen der Menschen nicht nothwendig werden, verneinen Anselmus und Alexander, weil Gott bloß voraussieht, daß der freie Wille der Menschen in seinem Thun kein Hinderniß finden werde. Diese Vorstellungen waren längst im Gange, als der spanische Jesuit Ludwig Molina von ihnen veranlaßt wurde, der Lehre von der Allwissenheit Gottes eine neue Eintheilung zu geben. Er theilt sie in seinem im Jahr 1588. herausgegebenen Buche *De concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis* ein:

- 1) *in scientia Dei naturalis vel necessaria*, welche Gott haben muß, indem sie sich auf Gott selbst und auf alles bezieht, worauf sich die göttliche Macht entweder unmittelbar oder mittelbar erstreckt; sie befaßt also die Kenntniß seiner selbst und die Kenntniß aller absolut möglichen Dinge.
- 2) *Scientia libera*, wenn Gott nach der freyen Handlung seines Willens ganz uneingeschränkt und bestimmt aus allen zufälligen Verbindungen erkennet, was wirklich

geschehen wird. Sie erstreckt sich also über alle zufälligen wirklichen Dinge.

- 3) *Scientia media*, wenn Gott voraussetzt, was irgend ein frey handelndes Wesen unter gewissen Umständen, wenn sie eingetreten wären, gethan haben würde (*futuribile* nannte man das nach den dogmatischen Terminologie). Diese Art der Kenntniß steht zwischen der *naturalis* und *libera* gleichsam in der Mitte, und deswegen hat sie von Molina diesen Namen erhalten.

Diese neue Eintheilungsart gefiel den Theologen so sehr, daß sie sich bis auf unsere Tage in den Dogmatiken etgepflanzt hat. Einige nannten aber die *scientia naturalis* auch *scientia simplicis intelligentiae*, welche alle nothwendigen und möglichen Dinge begreift und von Gott, als der höchsten Intelligenz, schlechterdings unzertrennlich ist.

Auch hat man oft Gottes Kenntniß seiner selbst von der *scientia naturalis* abgesondert und sie *Dei cognitio naturalis* genannt. Eben so wird die *scientia libera* von einigen auch *scientia visionis* genannt, weil sie sich gleichsam auf den Anblick der Wirklichkeit gründet. Endlich haben auch Manche die *scientia media* lieber *scientia conditionata* oder *scientia de futuro conditionato* nennen wollen und sie nur für eine Art oder für einen Theil der *scientia naturalis* gehalten; und aus diesem Grunde die *scientia media* für einerlei mit der *scientia simplicis intelligentiae* ausgegeben und auch so genannt; weil sie Dinge umfaßt, die niemals zur Wirklichkeit gelangen, indem die Bedingungen niemals erfüllt werden, und die also immer Gegenstände des bloßen Wissens bleiben.

§. 267.

Geschichte des Dogma von dem Willen Gottes.

Vergl. J. I. Hottinger, *Exercitatio de voluntate Dei antecedente et consequente in seiner Historia doctrinae de praedestinatione*. Tig. 1724.

Seitdem durch Augustinus die Prädestinationslehre aufgestellt ward, wurden allerley Wege versucht, nicht sowohl durch nähere und genauere Bestimmung des Dogma von dem Vorherwissen Gottes, als auch durch eine bestimmtere Exposition der Lehre von dem Willen Gottes, diesem Dogma eine gefälligere Gestalt abzugewinnen.

Schon Chrysostomus unterscheidet voluntatem Dei primam et secundam. Unter jener versteht er den Willensvorschlag Gottes, alle Menschen ohne Unterschied selig zu machen. Unter der voluntas Dei secunda aber den besondern Beschluß Gottes, nur diejenigen der ewigen Seligkeit theilhaftig zu machen, welche sich derselben würdig bezeigen. In dem nämlichen Sinne unterscheidet dann Johann von Damaskus Gottes *Δελημα προηγουμενον* und dessen *Δελημα επομενον*, d. h. voluntatem Dei antecedentem et consequentem. Jene nennt Anselm von Canterbury voluntatem misericordiae, welche darin besteht, daß Gott die ewige Beglückung aller Menschen will; und die voluntas justitiae besteht darin, daß er nach seiner Vorherbestimmung nur diejenigen der ewigen Seligkeit theilhaftig erklärt, welche nach den Gesetzen der Gerechtigkeit derselben würdig sind.

Die nachfolgenden Scholastiker haben sich in viele einzelne starke Untersuchungen über den Willen Gottes verirrt, wovon nur Folgendes allein wissenschaftlich ist: Einige Scholastiker behaupteten, man könne Gott zwar keinen Willen beylegen, weil sein Wesen schon selbst sein Wille sey; Alexander von Hales antwortete aber: der Ausdruck Wille, von Gott gebraucht, bezeichnet eine Wirkung in der Schöpfung. Ohne an die Schöpfung zu denken, läßt sich also allerdings in Gott kein Wille annehmen; aber wird Gott im Verhältnisse zu seinen Geschöpfen gedacht, so muß ihm allerdings ein Wille zugeschrieben werden. Ferner theilten die Scholastiker den Willen Gottes ein in voluntatem beneplaciti und in voluntatem signi. Unter jenem verstanden sie das, was Gott wirklich und im Ernste will, daher späterhin manche

Dogmatiker, welche diese scholastische Eintheilung annah-  
men, diese voluntas Dei beneplaciti auch voluntas  
Dei seria genannt haben. Unter der voluntas Dei signi  
verstanden die Scholastiker solche Aufferungen Gottes in  
der heiligen Schrift, in welchen er etwas zu wollen  
scheint, aber in der That nicht will. Späterhin wurde  
diese auch voluntas Dei non seria geheissen. Diese Un-  
terscheidung und Eintheilung des Willens Gottes führte  
die Scholastiker auf die Frage: ob auch die voluntas Dei  
beneplaciti jeder Zeit erfüllt werde? Einige Scholastiker  
äugneten dieses, weil Gott offenbar wolle, daß alle  
Menschen ewig selig werden sollen, was aber selbst nach  
Aussage der heiligen Schrift nicht geschehe.

Petrus Lombardus gieng aber von dieser Vor-  
stellungsart ab, indem er behauptete: Gott wolle die ewige  
Seligkeit aller Menschen nicht nach seiner voluntas bene-  
placiti, sondern nur nach seiner voluntas signi. Späters  
in theilten daher die Dogmatiker den Willen Gottes auch  
in in efficacem und non efficacem, welchen letztern sie  
auch voluntatem simplicis volitionis nannten, weil  
er bey ihm bloß beym geäußerten Willen blieb.

Calvin mußte bey seiner Anhänglichkeit an die  
Augustinische unbedingte Gnadenwahl consequenter Weise  
die voluntatem Dei antecedentem verwerfen. Die Theos-  
ologen unserer Kirche haben aber die voluntatem Dei an-  
ecedentem standhaft behauptet, und deswegen unterschei-  
det man noch heut zu Tage in der kirchlichen Dogmatik  
die voluntas Dei antecedens, welche man auch voluntas  
primitiva nennt, und die voluntas consequens, welche  
man auch voluntas finalis seu decretaria nennt. Indessen  
hat man den Begriff von beyden etwas verändert. Un-  
ter dem vorhergehenden Willen Gottes versteht man die  
Zuneigung Gottes zu allem, auch dem bloß möglichen,  
Guten; unter dem nachfolgenden Willen Gottes aber seine  
Zuneigung zu dem Guten, das zur Wirklichkeit gelangt,  
und auf diese letztere schränkt man nun seinen vorher be-  
stimmenden Rathschluß zur ewigen Beglückung ein.

## §. 268.

## Geschichte der Trinitätslehre.

## L i t t e r a t u r.

Cotta Historia dogmatis de S. Trinitate, in Gerhardi Loc. theoll. Tom. III. S. 324 ff.

J. E. Ehr. Schmidt's Bemerkungen zur ältesten Geschichte des Dogma von der Trinität, in seiner Bibliothek für Kritik etc. Bd. II. St. 2. S. 237 ff.

Elestin Keppler: der Glaube der Kirche an die göttliche Dreieinigkeit; in Frint's theologischer Zeitschrift, Jahrg. 8. Bd. II. S. 195—325. Wien 1820. 8.

L. A. Dieffenbach's Bemerkungen über die Entstehung der Lehre von der Dreieinigkeit, in Henke's Museum etc. Bd. III. St. 2. S. 330 ff.

Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder Untersuchung über den Einfluß der platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre, übersetzt von Köffler, mit einer kurzen Darstellung der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre von Jesu bis auf die Nicänische Kirchenversammlung von demselben. 2te Aufl. Züllichau 1792. 8.

Burscher doctrina publica ecclesiae christianae post Apostolos de Deo trinuno et de Jesu Christi persona. Lips. 1780. Ins Deutsche übersetzt 1781. 8.

Woher wohl die Vorstellung von einer persönlichen Pluralität in der göttlichen Natur entstanden seyn möge? Im Monthly Magazine, Auszugweise in Gabler's newstem theologischen Journal, Bd. III. S. 327 ff.

## §. 269.

## Onomatologie und Eintheilung.

Das Wort  $\tau\rho\iota\alpha\varsigma$ , welchem das lateinische trinitas nachgebildet ist, gebraucht zuerst Theophilus von Antiochien (ad Aut. §. 15.). Übrigens haben die Dogmatiker bemerkt, daß man von einer  $\tau\rho\iota\alpha\varsigma$ , trinitas oder  
Drey



Dreyheit in Gott rede a) nicht respectu substantiae seu essentiae, welche der Zahl nach nur Einheit sey, b) nicht respectu nomatum essentialium, weil diese bey allen dreyen Personen dieselben seyen, c) nicht respectu generis vel speciei, weil sich in Gott keine Gattung und keine Art finde, sondern d) respectu trium ὑπαρξέως τροπῶν, d. h. in Hinsicht der drey Subsistenzarten der drey Personen in dem Einigen göttlichen Wesen, welche, wie unten weiter gezeigt werden wird, bey dem Vater die αγεννησία, bey dem Sohne die γεννησία, und bey dem heiligen Geiste die εκπορεύσις ist. Nach der gegenwärtigen Gestalt des irrlhlichen Lehrbegriffes, machen diese drey: Vater, Sohn und Geist der Zahl nach nur Ein Wesen aus, und dieß nennt man die numerische Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes. In den ersten vier Jahrhunderten nahm man aber nur eine Gleichartigkeit zwischen Vater, Sohn und Geist an, d. h. man betrachtete sie für drey besonders existirende Wesen von der nämlichen Natur und Gattung, und dieß nennt man die generische Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes. Seit Tertullians Zeit nennt man sie Personen, und auch in der griechischen Kirche wurden sie oft προσῶπα genannt, welches eben das heißt. Doch war den Griechen dieser Ausdruck zu unbestimmt und sie nannten daher Vater, Sohn und Geist lieber drey für sich bestehende Personen. Weit gebräuchlicher war aber unter den Griechen das Wort ὑποστάσις, womit sie seit Origenes, der es zum ersten Male gebrauchet hat, die individuellen Eigenthümlichkeiten des Vaters, Sohnes und Geistes bezeichneten, und daher von drey Hypostasen und nur Einer ουσία, Substanz, der Einer αρχή, einem αἰτιῶν, Einem Grundwesen sprachen:

Übrigens sonbert sich die Geschichte der Trinitätslehren in die allgemeine und in die besondere ab; in der ersten werden die Lehren von dem Vater, Sohne und heiligen Geiste einzeln erzählt. In der allgemeinen Geschichte der Trinitätslehre machen Origenes, das zweyte

2. Band. 6

allgemeine Concilium und Augustinus Epoche, und hiet nach zertheilt sich dieselbe in drey Perioden.

### §. 270.

Allgemeine Geschichte der Trinitätslehre.

#### Erste Periode.

Von dem Ende des apostolischen Zeitalters bis auf Origenes.

Es ist eben so gewiß, daß die Lehre von dem Vater, Sohn und Geist in den neutestamentlichen Schriften enthalten ist: als es gewiß ist, daß sie auch in der mündlichen Lehrüberlieferung, woraus man in den ersten Jahrhunderten hauptsächlich schöpfte, enthalten war. Ohne untersuchen zu dürfen, ob in dem N. T. unter Vater, Sohn und Geist nur drey Wirkungs-, oder Offenbarungsarten Gottes verstanden werden, und also das ganze Dogma bloß eine Personification sey, oder ob sie als drey persönliche Subjecte dargestellt werden, ist es bloß das Geschäft der Geschichte, anzugeben, wie, sichern Zeugnissen zu Folge die Christen der zunächstfolgenden Zeit diese Lehre aufgefaßt haben. Der erste, der davon spricht, ist Justinus M., welcher sich also ausdrückt: wir Christen verehren den wahren Gott, den Schöpfer aller Dinge, den Sohn Gottes Jesum Christum, welchem wir die zweyte Stelle anweisen, und den prophetischen Geist, welchen wir in die dritte Stelle setzen (Apol. maj. §. 6. 15.). Da in dieser Äußerung Vater, Sohn und Geist gleichsam örtlich von einander unterschieden werden: so muß man um so mehr glauben, Justin habe sie für etwas für sich selbst Bestehendes gehalten, da er anderwärts erklärt, der Sohn oder Logos sey von dem Vater nach der Zahl verschieden (ἕτερος ἀριθμός).

Theophilus von Antiochien spricht von der Trias oder Dreiheit Gottes, seinem Logos und seiner Weisheit, als drey Gegenständen der Verehrung der Christen (ad Aut. II. §. 15.). Der heilige Geist wird hier, wie Theophilus auch anderwärts thut (I. §. 10.),

## Allgemeine Geschichte der Trinitätslehre. 82

Leisheit genannt, welches man auf verschiedene Weise zu klären gesucht hat. Theophilus kann dem Sprachgebrauche der alexandrinischen Väter gefolgt seyn, welche sich unter dem  $\piνευμα$   $Δειον$  die reine, den Menschen leitende Leisheit in Gott dachten. Andere behaupteten: der Name Leisheit werde von den Kirchenvätern auch in weiterer Bedeutung gebraucht, und damit nicht bloß der  $λογος$ , sondern bisweilen auch das  $\piνευμα$   $αγιον$  bezeichnet. Allein diese Sache hat wohl darin ihren Grund, daß die Rabbinen in ihrem System dem heiligen Geiste den Namen  $רוח$ , welches Wort oft gleichbedeutend mit  $קדש$  gebraucht wurde, gegeben haben. Daß Theophilus diese das persönlich unterschieden habe, wird daraus gewiß, daß er den Logos dem Vater unterordnet und alle alttestamentlichen Theophanien von dem Logos, welchen der Vater auf die Erde herabgesandt habe, erklärt. Athenagoras trägt schon die Lehre mit mehr Bestimmtheit vor (logat.). Er sagt: wie kann man uns (Christen) Atheisten nennen, da wir Gott den Vater, Gott den Sohn und den heiligen Geist bekennen, und sowohl die Einheit der Kraft ( $δυναμιν εν τη ενωσει$ ), als die Verschiedenheit ihrer Ordnung ( $διαφοραν εν τη ταξει$ ) zeigen. Athenagoras hielt nämlich den Sohn und Geist für Ausflüsse aus Gott; daher waren ihm Vater, Sohn und Geist der Kraft nach eine Einheit; aber in Ansehung des Emanationsactes fand eine Succession, also eine Verschiedenheit zwischen ihnen Statt.

Obgleich Irenäus mit großer Unbestimmtheit von dem Vater, Sohn und heiligen Geist redet (adu. haer. ib. I. c. 10.), so ergiebt sich doch aus seiner ganzen Denkungsart, daß er sie für drey unterschiedene und für sich bestehende, aber einander untergeordnete, Subjecte gehalten habe. Clemens von Alexandrien gedenkt auch der heiligen Trias. Er sagt: es ist ein Vater aller Dinge, ein Logos aller Dinge und ein heiliger Geist, welcher auch Enthaltener ist (Paed. I, 8.), Clemens scheint hierbey zwar an drey für sich bestehende Subjecte gedacht, sie aber

## 84 Specielle Geschichte der Dogmen.

ihrer Natur und Würde nach einander subordinirt zu haben. Tertullian sucht gegen Praxeas nicht nur zu beweisen, daß unter Vater, Sohn und Geist schlechterdings drei für sich bestehende Subjecte verstanden werden müssen: sondern er bemüht sich auch, diese trinitas in Gott mit der monarchia oder Einheit desselben in Vereinigung zu bringen. Er leitete nämlich die Substantialität des Sohnes und Geistes aus der Substanz des Vaters ab, und in sofern er also nur Eine höchste Grundursache, nämlich den Vater, annahm; so blieb das Dogma von der Einheit Gottes ungeschädet. Aber Tertullian nahm eine Stufenfolge an zwischen dem Vater, der ganzen Substanz, und dem Sohne, einem Theil derselben (*derivatio et portio totius*), und dem heiligen Geiste, welcher vermittelt des Sohnes aus dem Vater seinen Ursprung hat, und also der Dritte von der Wurzel ist. Diesem nach kann Tertullian keine numerische, sondern bloß eine generische Einheit Gottes gelehrt haben, und er spricht auch nur von der Einheit der göttlichen Substanz, in sofern die Substantialität des Sohnes und Geistes aus derselben ausgegangen ist. Außerdem daß Tertullian noch das besondere Verdienst hat, dem Dogma von dem heiligen Geiste, welches für ihn als Montanisten große Wichtigkeit hatte, den ersten bestimmten Umriss gegeben zu haben, muß noch dieß bemerkt werden, daß durch ihn in der abendländischen Kirche im Vortrage der Trinitätslehre die Ausdrücke *trinitas*, *substantia* und *persona* gebräuchlich geworden sind.

Ein Mittel dazu geben auch die Schriften des Cyprianus, Novatianus und Lactantius ab. Beide letztere erklären sich auch über die Trinitätslehre; Novatianus in einer eigenen Schrift *de Trinitate*, worin er folgendes System aufstellt: der Vater ist allein ohne Ursprung. Aus ihm ist, sobald er nur wollte, sein Sohn gezeugt worden oder ausgegangen, der für sich selbst existirt, zwar Gott aus Gott und gleicher Natur mit dem Vater, aber geringer als derselbe ist, so wie auch der heilige Geist wieder geringer ist als der Sohn. Eine numerische Einheit läßt dieses System nicht zu; aber Novatianus behauptet die Einheit

ottes auch nur in so fern, als doch nur Ein ungezeugtes Grundwesen, und zwischen dem Vater und Sohn die vollkommenste moralische Übereinstimmung ist. Origenes hebt zuerst in der Vorrede zu seinem Werke de principiis den allgemeinen Glauben seiner Zeit an, daß nämlich gelehrt werde: es ist Ein Gott, der Schöpfer von allem; Jesus Christus, vor aller Creatur aus dem Vater geboren und zuletzt Mensch geworden; und der heilige Geist, der Mitgenosse der Ehre und Würde des Vaters als Sohnes. Origenes legt aber auch die Resultate seiner eigenen Untersuchungen vor. Nach ihm sind Vater, Sohn und Geist drei wirklich für sich bestehende Wesen oder Hypostasen, aber sie stehen in einem sich abstufoenden Verhältnisse zu einander. Der Vater ist das Urwesen, aus welchem der Sohn durch eine anfangslose Zeugung seinen Ursprung hat; der heilige Geist ist aber erst durch den Sohn erschaffen worden. In dieser Dreieheit ist zwar allerdings Einheit, nicht nur weil ihr Wesen gleichartig ist, da der Sohn und Geist, zwar unmittelbar und diesen unmittelbar, das ihrige von dem Vater empfangen haben, sondern auch weil zwischen allen dreien die vollkommenste Übereinstimmung des Willens herrscht. Eine numerische Einheit lehrte also Origenes nicht; im Gegentheil protestirt er gegen die Annahme derselben. Am Ende dieser ersten Periode lassen sich nun folgende allgemeine Bemerkungen machen:

- 1) In diesem Zeitraume schwankte die Trinitätslehre noch zwischen ganz entgegengesetzten Bestimmungen hin und her.
- 2) Zwar war der Glaube an die persönliche Verschiedenheit des Vaters, Sohnes und Geistes in dieser Periode der vorherrschende; aber
  - a) sie wurden einander nicht gleichgeachtet, sondern in einem untergeordneten Verhältnisse betrachtet. Der Subordinationismus der spätern Zeit war in den ersten drei Jahrhunderten allgemein herrschend.

b) Die drey Personen oder Hypostasen wurden nicht der Zahl nach, sondern bloß der Art nach für Eins gehalten.

Eine bloße Gleichartigkeit des Willens und des Wesens, also bloß moralische und generische Einheit wurde statuirt; aber von der späterhin zur Norm gewordenen numerischen Einheit der drey Hypostasen wußte in dieser Periode noch Niemand etwas.

### §. 271.

#### Z w e y t e P e r i o d e.

Von Origenes bis auf das zweite allgemeine Concilium zu Constantinopel im Jahr 381.

Die, bald nach Origenes Zeitalter ausgebrochenen, Streitigkeiten mit Arius trugen sehr viel zur Fortbildung der Trinitätslehre bey. Sie betrafen die Natur und Verhältnisse des Sohnes, und das erste allgemeine Concilium zu Nicaea im Jahr 325. entschied gegen den Arius, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt, und mit demselben gleiches Wesens sey. Über den heiligen Geist wurden aber keine Bestimmungen gemacht, da der Streit noch keine Veranlassung dazu gab, und durch die Annahme der Homousie oder Wesensgleichheit des Sohnes schon abgethan war. Bald nachher wurde aber bey der Fortsetzung des Streites, auch das Dogma vom heiligen Geiste mit hineingezogen, weswegen die zweite allgemeine Synode zu Constantinopel im Jahr 381. gegen die Macedonianer festsetzte; daß der heilige Geist, der mit dem Vater und Sohn zugleich angebetet werden müsse, aus dem Vater ausgehe. Dieses Ausgehen aus dem Vater soll ohne Zweifel die Homousie oder Consubstantialität des heiligen Geistes anzeigen, und in ihm die Ehre gleicher Anbetung vindicirt wird, so daß man als gewiß annehmen, daß nach der Meynung dieser Synodalbeschlüsse Vater, Sohn und Geist als drey Sub-

erte gleiches Wesens gedacht werden sollen. Unentschieden ist es aber gelassen, ob man sich diese drey Personen der Zahl nach, oder nur der Gattung nach für Eins zu denken habe. Darf man von demjenigen, was die angesehensten Lehrer in jener Zeit über diesen Gegenstand gedacht haben, auf die Meinung der constantinopolitanischen Väter zurückschließen, so dachten sich dieselben Vater, Sohn und Geist nur als eine Gattungseinheit, und nicht als eine Zahleneinheit.

Athanasius, Hilarius und Andere führten den Satz: daß nur Ein Gott sey, bloß auf den Vater zurück, woraus nothwendig gefolgert werden muß, daß sie sich Vater, Sohn und Geist nicht als eine numerische Einheit vorgestellt haben. Auch Basilius der Große giebt ganz deutlich zu verstehen, daß er den Begriff Gottes für einen Gattungsbegriff angesehen habe:

- 1) Das in der ersten Periode herrschend gewesene Subordinationsystem wurde in dieser verdrängt, und dagegen das Princip der Wesensgleichheit oder Homousie aufgestellt. Aber
- 2) noch immer hielt man die drey Hypostasen bloß in Ansehung der Gattung für Eines, und die numerische Einheit derselben wurde noch nicht gelehrt.

**§. 272.**

**D r i t t e   P e r i o d e .**

**Vom zweyten allgemeinen Concilium bis auf Augustinus und die Erscheinung des Symboli Athanasiani.**

In dieser Gestalt erhielt sich die Trinitätslehre bis tief in das fünfte Jahrhundert; denn noch die Synode zu Chalcedon im Jahr 451. weiß von keiner numerischen Einheit der drey Personen, da ihre Beschlüsse den Sohn gleiches Wesens mit dem Vater auf eben die

Art nennen, wie er nach seiner Menschheit gleiches Wesens mit uns sey; obgleich schon 40 bis 50 Jahre vorher Augustinus eine andere Vorstellungsart in seinen Schriften niedergelegt hatte. Augustinus, der über dieses Dogma zwar in allen seinen Schriften spricht, aber auch ein eigenes Werk darüber von classischem Werthe: *de trinitate libri XV.* geschrieben hat, schloß nämlich zwischen Vater, Sohn und Geist alle Einheit der Art oder Gattung ganz bestimmt aus, und nach ihm ist der Zahl nach nur Eine göttliche Substanz. Demohngeachtet ist aber der Vater ein anderer, der Sohn ein anderer und der heilige Geist ein anderer; ein anderer, sagt Augustinus, das *Concretum*, und nicht ein anderes (*alius non aliud*); denn das Eigenthümliche der drey Personen besteht nicht in der Substanz, sondern in ewigen und unveränderlichen Verhältnissen gegen einander. Diese Vorstellungsart setzt also an die Stelle der bisher behaupteten generischen Einheit die numerische Einheit. Indessen wurde dieselbe lange Zeit gar nicht beachtet, und erst äussere Vorfälle zogen die Aufmerksamkeit auf dieselbe, und bewirkten ihre Aufnahme in den allgemeinen kirchlichen Lehrbegriff. Den größten Vor Schub hiezu leisteten die, unter der Herrschaft der Vandalen in Afrika wieder ausgebrochenen, arianischen Streitigkeiten. Die gegen die Anhänger des arianischen Lehrbegriffs kämpfenden Kirchenlehrer, worunter sich vornehmlich Vigilius, Bischoff von Tapsus auszeichnete; nahmen ihre Waffen bloß aus den Schriften des Augustinus, und um die Quintessenz der Augustinischen Trinitätslehre mit einem Blicke überschauen zu können, so trug man aus den Schriften des Augustinus ein Glaubensbekenntniß zusammen, welches man unter dem Namen des Symboli Athanasiani in Umlauf gesetzt hat, weil dieser unter den Orthodoxen geehrte Name der Compilation mehr Werth und einen leichtern Eingang verschaffen sollte. Höchst wahrscheinlich ist der erwähnte Vigilius der Compiler gewesen, und in dem Symbolo selbst ist ganz augustinish die Trinitätslehre so ausgedrückt: der katholische Glaube besteht darin, daß wir einen Gott in der Dreyheit, und die Dreyheit in der



Einheit verehren, ohne die Personen zu vermischen und ohne die Substanz zu trennen. Eine andere Person ist war der Vater, eine andere der Sohn und eine andere der heilige Geist; doch aber haben der Vater, Sohn und Geist nur Eine Gottheit. Der Vater ist unerzeugt (*αγεννητος*), der Sohn ist von dem Vater gezeugt (*γεννητος*) und der heilige Geist gehet vom Vater und Sohne aus (*εκπορευομενος*), und in diesen drey Stücken besteht das Eigenthümliche, worin die drey Personen einzig und allein von einander verschieden sind. Da dieses Symbol die Sanction der Kirche erhalten hat, so erhielt durch dasselbe die Trinitätslehre auf immer ihre feste Bestimmung.

§. 273.

Vortragart der Trinitätslehre in unserer Kirche.

Das Dogma war nun so fest normirt, daß es in der Folge keine wesentlichen Veränderungen mehr erfahren hat. Die Reformatoren des XVIten Jahrhunderts erklärten öffentlich, daß sie in diesem Puncte bey dem Glauben der alten Kirche blieben, weßwegen auch das apostolische, nicänische, constantinopolitanische und athanassianische Glaubensbekenntniß der augsburgischen Confession vorangesezt wurden.

In dem ersten Artikel dieser Confession und der Aposlogie derselben, im ersten Theil der schmalkalbischen Artikel (Nr. 1 — 3.), im zweyten Hauptstücke der beyden lutherischen Katechismen und im achten Artikel der Concordienformel ist auch die Dreyeinigkeitslehre ganz nach ihrer alten kirchlichen Form vorgetragen.

Die zunächstfolgenden lutherischen Theologen haben aber an dieser Form immer mehr dialectische Kunst anzubringen gesucht, und folgende Lehrart eingeführt, welche die fortgehende Zeit auch sanctionirt hat:

- a) Es ist der Zahl nach ein Einziges göttliches Wesen, (*substantia, essentia*).

- b) In demselben subsistiren die drey Hypostasen oder Personen oder Subjecte oder Supposita Vater, Sohn und Geist.
- c) Diese drey Personen unterscheiden sich durch gewisse Merkmale, *γνωρισματα*, *ιδιωματα σχετικα* von einander, die in Bezug auf jede einzelne Person ihren Character hypostaticus ausmachen.
- d) Diese Merkmale sind entweder innere oder äussere:

α) Die inneren heissen *opera Dei ad intra* oder interna. Sie sind gewisse, in dem göttlichen Wesen ewig vorhandene, Verhältnisse der drey Personen gegen einander, und werden deswegen im Besondern bey jeder Person auch noch der *actus personalis* genannt. Dieser *Actus personalis* ist nun

- 1) bey dem Vater im Verhältniß zum Sohne das Zeugen, *generare*, und im Verhältniß zum Geiste das Aushauchen, *spirare*;
- 2) bey dem Sohne das Aushauchen, *spirare*, in Rücksicht des Geistes;
- 3) bey dem Geiste das Ausgehen aus dem Vater und Sohne.

Betrachtet man diese Verhältnisse als Eigenschaften, so geben sie, in concreto betrachtet:

α) die persönlichen Unterscheidungseigenschaften, *proprietaes personales*, welche bey jeder Person ihre besondere Art, in dem Einigen göttlichen Wesen zu subsistiren (*τροπος υπαρξεως*) ausmachen. Diese *proprietaes personales* sind

- 1) bey dem Vater, daß er ist *ἀγεννητος* (*ἀναρχος*, *αὐτοθεος*) und *ἀπνευστος*. Er subsistirt in dem Einigen göttlichen Wesen *ἀγεννητως*;
- 2) bei dem Sohne, daß er ist *γεννητος* und *ἀπνευστος*; er subsistirt *γεννητως*;

- 4) bey dem Geiſte, daß er ausgehet, *εκπορευεται*.  
Er ſubſiſtirt *εκπορευτως*.

In Abstracto betrachtet, geben aber dieſe Verhältniſſe

β) die *notiones personales* oder perſönlichen Unterſcheidungsbeſſe, welche ſind:

- 1) bey dem Vater die *αγεννησια*, paternitas, generatio actiua und spiratio actiua;
  - 2) bei dem Sohne die *γεννησια*, oder generatio passiua oder filiatio und die spiratio actiua, und
  - 3) bey dem Geiſte die *εκπορευσις* oder *ἐκταμψις*, processio, generatio passiua.
- 2) Die äußern Merkmale, wodurch ſich die drey Perſonen von einander unterſcheiden, heißen *opera Dei ad extra* oder *externa*. Man nennt ſie auch *opera transsuntia*, weil ſie ſich auf äußere Verhältniſſe Gottes beziehen, und daher nicht im Weſen bleibend, ſondern gewiſſermaffen vorübergehend ſind. Sie drücken nämlich gewiſſe Verhältniſſe aus, in welchen Gott zur Welt ſteht. Sie ſind gedoppelter Art:
- a) *opera oeconomica*, nach Eph. I, 10. oder das, jenige, was der dreyeinige Gott zur Beglückung der Menſchheit gethan hat;
  - b) *opera attributiva*, welche zwar allen drey Perſonen gemeinſchaftlich zukommen; in der heiligen Schrift aber gewöhnlich nur einer beſondern Perſon zuſgeschrieben werden, z. E. die Schöpfung dem Vater, dem Sohne die Todtenauferweckung, dem heiligen Geiſte die Inſpiration heiliger Menſchen.

## §. 274.

Die ältern Versuche, die Trinitätslehre philosophisch zu erklären.

Indem die Scholastiker sich bemühten, die Trinitätslehre dialectisch vorzutragen, und gegen die Einwendungen der Philosophie zu vertheidigen, geriethen sie häufig auf den Abweg, diese geheimnißvolle Lehre philosophisch zu erklären zu wollen.

Schon der Vater der scholastischen Philosophie, Anselm von Canterbury hat in seinem Monologium, und in seinem, gegen Roscelin geschriebenen, Buche de fide trinitatis die Dreieinigkeitslehre aus der Vernunft zu beweisen gesucht. Er bedient sich folgender Beweisart: wir trachten alle nach guten Dingen, und deren sind unzählige. Sollten sie es nicht durch Eines seyn, das in ihnen allen gemeinschaftlich eben dasselbe ist? Dieses Eine und gemeinschaftliche Gute muß durch sich selbst gut seyn; es ist daher das höchste Gut, auch das größte Wesen, weil alles Große es nur durch das an sich Große ist. Weiterhin giebt es ein höchstes Wesen, und dieses kann nur Eines seyn. Denn alles, was ist, ist entweder durch Etwas, oder durch Nichts. Das letztere ist ungereimt; jenes Etwas aber kann nicht Mehreres seyn. Das höchste Wesen hat alles Andere, was existirt, aus Nichts erschaffen; doch war all' dieß Geschaffene der Form nach, oder im Begriffe schon von Ewigkeit im Verstande Gottes, da Gottes Wesen selbst ist. Diese von Ewigkeit her im Verstande Gottes befindliche Form der Dinge ist gleichsam ein Neben der Dinge, ein Wort im Verstande Gottes. Durch dasselbe ist alles geschaffen, und wird auch von demselben erhalten. Dasselbe besitzt alle unendlichen Vollkommenheiten Gottes. Dieses ewige Wort heißt der Sohn Gottes und Gottes Liebe gegen sich selbst, welche vom höchsten Gute unzertrennlich ist, und daher vom Vater und Sohn zugleich ausgehet, ist zu beyden das dritte und heißt der heilige Geist.

## Itere Vers. d. Dreieinigkeit sl. phil. zu erklär. 95

Auf dieser von Anselm betretenen Bahn blieben die hfolgenden Scholastiker, indem sie bey ihren verschiedenen philosophischen Erklärungen der Dreieinigkeit Gottes doch alle von der Idee des höchsten Gottes ausgehen.

Abälard sagt, daß Gott weder Theile, noch zufällige Eigenschaften, noch verschiedene Formen habe, daß sich also die drey Personen in Gott nicht als verschiedene Theile oder Arten oder Zufälligkeiten, oder Formen des einigen göttlichen Wesens vorstellen dürfe. Fragt man nun: wie ist denn eine Person von der andern verschieden, da jede mit der andern ein und dasselbe Wesen ausmacht, und wie kann also eine Mehrheit der Personen in Gott Statt haben, da sich keine Mehrheit verschiedener Wesen, Zufälligkeiten oder Formen darin denken läßt? so ist auf diese Frage zu antworten:

der Begriff einer Substanz oder eines Wesens, als der Gegensatz von den zufälligen Eigenschaften eines Dinges, auf Gott gar nicht angewandt werden könne. In der Sprache der Menschen giebt es gar kein Wort, welches im eigentlichen Sinne von Gott gebraucht werden kann. Alles, was von Gott gelehrt wird, ist lauter Vergleichen und parabolische Räthsel eingerichtet. Dabey hätte nun Abälard stehen bleiben, und dem Dogma keine geheimnißvolle Hülle lassen sollen. Er demohngeachtet versucht er zu erklären: wie in Gott sich doch verschiedene Personen denken lassen? Dieß ist er ganz leicht, weil sich in Gott drey von einander verschiedene wesentliche Proprietäten denken lassen. Diese wesentlichen Proprietäten lassen sich nun als drey Personen vorstellen, ohnerachtet sie nur Ein Wesen ausmachen. Um das begreiflich zu machen, stellt Abälard eine analogische Beweise auf, wovon Einer sogar aus der Grammatik genommen ist. In der Conjugation des Verbums hat man eine erste, zweyte und dritte Person.

Die erste Person ist diejenige, welche redet, die zweyte diejenige, mit welcher geredet wird, die dritte diejenige, welcher geredet wird. Wie nun Ein und derselbe

Mensch die erste, die zweite und die dritte Person seyn kann, so kann auch das Eine und dasselbe göttliche Wesen in dreien Personen bestehen, von denen jede nicht die andere ist, ob sie gleich alle Ein und derselbe Gott sind. Auch muß der Sohn von dem Vater, und der heilige Geist von dem Vater und Sohne zugleich seyn, weil sich die zweite Person nicht ohne die erste und die dritte nicht ohne die erste und zweite denken läßt. Diese Vorstellungsart haben sich in den spätern Zeiten die Dogmatiker der lutherischen Kirche ganz zu eigen gemacht, indem sie eine Person in der Gottheit so definirten: *est individuum subsistentiae incompletas*, d. h. eine Person in der Trinität hat zwar den Grund ihrer Existenz in sich selbst, aber nur in der Subsistenz mit den zwey andern Personen, d. h. sie kann nicht anders, als mit den zwey andern Personen eine Einheit ausmachend gedacht werden. Abälard behauptete nun ferner: daß der Unterschied der dreien Personen in der Gottheit, die Idee des höchsten und vollkommensten Gutes ausdrücken, welches in der höchsten Macht, höchsten Weisheit und höchsten Liebe oder Wohlthätigkeit besteht. Aus diesem Grunde wird in der heiligen Schrift dem Vater die höchste Macht und das Werk der Schöpfung zugeeignet, der Sohn ist als der *λογος* oder die höchste Weisheit bezeichnet, und ihm ist das Werk der Erhaltung und Regierung der Welt, und insonderheit das Werk der Menschwerdung zugeeignet; dem heiligen Geiste ist aber das Werk der Wiedergeburt der Menschen zu Kindern Gottes, und der Ertheilung aller ihnen zur Seeligkeit nöthigen Gaben und Wohlthaten Gottes zugeeignet.

Diese Darstellungsart der Dreieinigkeit Gottes griff der heilige Bernhard als irrig an. Mit Recht machte Bernhard dem Abälard den Vorwurf, daß er die Dreieinigkeit aus der Vernunft erklären wolle; auch war es richtig, was Bernhard bemerkte, daß es Abälards erklärende Darstellungsart der Dreieinigkeitslehre an Simplicität und Salbung des Glaubens fehle. Aber

richtig war die Behauptung, daß Abälard in die Dreieinigkeit eine Stufenfolge, ein Maaß in die göttliche Majestät, eine Zahl in die Ewigkeit bringe. Richtiger hätte er ihm vorwerfen können, daß er die Persönlichkeit des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes aufhebe, und dieselbe bloß zu drey personificirten Wesenseigenschaften Gottes mache.

Auf der im Jahr 1140. zu Sens gehaltenen Kirchenversammlung vertheidigte Abälard nicht bloß diese, sondern überhaupt auch mehrere andere seiner Lehren, die Bernhard als irrgläubig angegeben hatte, gegen diesen persönlich, und der Ausspruch des Conciliums fiel über ihn aus. Auch verdamnte der Papst alle seine als heterisch angeflagten Sätze.

Petrus Lombardus handelt in seinem berühmten Lehrbuche die Dreieinigkeitslehre äußerst ausführlich ab. Er sagt: in dem göttlichen Wesen giebt es keine Abwechslung und Menge verschiedener Theile, Zufälligkeiten und Formen, ohnerachtet es aus drey Personen besteht, die aber nicht als Wesen, sondern als Personen von einander verschieden sind. Der Vater ist nicht der Sohn, und der Sohn nicht der Vater, obgleich beyde Ein und dasselbe Wesen sind, und der Sohn deswegen so ewig ist, als der Vater. Denn der Sohn ist die Kraft und Weisheit Gottes, und Gott kann niemals ohne Kraft und Weisheit gedacht werden. Der heilige Geist ist die Liebe des Vaters und Sohnes, amor, charitas et dilectio patris et filii. Diese drey Personen der Gottheit sind einander vollkommen gleich; eine ist so ewig, so groß und mächtig, als die andere. Sie haben alle Ein und dieselbe Natur. Das Wesen der Einen ist auch das Wesen der Andern. Der Vater ist im Sohne, der Sohn ist im Vater, der heilige Geist ist in beyden. Keiner ist außer dem andern, weil alle Personen Ein und dasselbe Wesen haben. Der menschliche Verstand kann dieß freylich nicht begreifen; denn in der ganzen erschaffenen Natur ist nichts, was eine Gleichheit damit hätte. Aber doch finden sich

in allen erschaffenen Wesen Spuren, oder das Abbild der Dreieinigkeit Gottes.

Er findet sie darin, daß alle erschaffenen Dinge ein Daseyn, eine gewisse Form und eine Bestrebsamkeit nach einer gewissen Ordnung haben. Eine besondere Spur der göttlichen Dreieinigkeit findet Lombardus in der menschlichen Seele, nämlich in der Gedächtniskraft, in dem Verstand und in dem Willen derselben, die nicht drey Leben, sondern nur Ein Leben, nicht drey Gemüther, sondern nur Ein Gemüth und Ein Wesen sind, die von einander verschieden, aber doch in einander sind. Sie sind nur Ein Wesen, sind aber doch von einander unterscheidbar, und zwar als etwas Wesentliches in der Seele, nicht als Zufälligkeiten, die da und auch nicht da seyn könnten.

Der Abt Joachim in Frankreich erhob sich wider diese Darstellungsart der Dreieinigkeit, verfiel aber darüber auf die Behauptung, daß in Gott ein dreyfaches Wesen und drey Personen seyen, zwischen welchen nur eine moralische Einheit vorhanden wäre. Diese Meynung wurde auf dem lateranensischen Convent im Jahr 1215. verdammt.

Alexander von Hales suchte die Dreieinigkeit Gottes auf folgende Art philosophisch zu deduciren: Gott hat von Ewigkeit her einen Sohn, d. h. einen vollkommenen wesentlichen Abdruck seiner Substanz erzeugen müssen; denn er ist das höchste und vollkommenste Gut; das höchste und vollkommenste Gut muß aber, wenn es nicht von etwas anderm übertroffen seyn soll, diffusiv, d. h. mittheilsam seyn, es muß sich nach seiner Substanz ganz und völlig mittheilen. Dadurch wurde der Sohn von Ewigkeit her gezeugt. Weil nun also der Vater seine Substanz ganz und völlig in dem Sohne reproducirt hat, so scheint es, weil der Sohn der Substanz nach ganz und völlig eben das ist, als der Vater, daß auch bey dem Sohne die Nothwendigkeit dieser Reproductionskraft oder Mittheilsamkeit angenommen werden müsse, und daraus würde sich ergeben, daß man einen Fortgang göttlicher Zeugungen ins Unendliche



liche annehmen müsse. Alexander antwortet aber hierauf: das Zeugen, als Vermögen betrachtet, kommt zwar auch der zweyten und dritten Person zu; aber als Wirksamkeit oder Thätigkeit betrachtet, ist es bloß eine persönliche Eigenthümlichkeit des Vaters. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater hat in der ganzen endlichen Natur nichts, das ihr vollkommen gleich wäre, denn alles andere, was gezeugt oder geboren wird, hat mit dem Zeugenden nicht Gleichzeitigkeit der Existenz, und nicht völlige Gleichheit oder Einerleyheit der Substanz. Der Ausgang des heiligen Geistes ist von der Zeugung des Sohnes darin verschieden, daß er in einer Mittheilung der Substanz durch den Willen, die Zeugung des Sohnes aber in einer Mittheilung der Substanz durch die Natur besteht. Denn es ist eine Maxime der Vernunft, daß die Natur und der Wille der beyden vollkommensten Principien der Diffusion oder Mittheilung des Guten fähig sind. Die Mittheilung desselben durch die Natur ist Zeugung, die Mittheilung desselben durch den Willen aber ist eine Wirkung der Zuneigung und Liebe. Das Gute, welches sich auf diese zweyfache Art mittheilt, ist weit vortrefflicher und vollkommener, als das, welches sich nur auf einerley Art mittheilt. Da nun Gott das höchste allervollkommenste Gut ist, so muß er sich auf beyderley Weise diffundirt oder mitgetheilt haben, d. h. man muß annehmen, daß er von Ewigkeit den Sohn zeuge, und daß von Ewigkeit der heilige Geist von ihm und dem Sohne ausgehe. Weil aber jene beyden Arten der Mittheilung die vollkommenste Mittheilungsart ausmachen, so kann sie bey nichts Anderm in dem Reiche der Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern lediglich bloß allein bey dem Einzigen höchsten und vollkommensten Gute, bey der Gottheit, in dem Vater, als in dem ersten Ursprunge, in dem Sohne, als in dem Mittel, wodurch sie geschieht, und in dem heiligen Geiste, als in dem Punkte, worinnen sie sich endigt, Statt finden.

— Auf die Frage: sind Vater, Sohn und Geist wirkliche und eigentliche Personen, sind sie in dem unendlichen Wesen

2. Band. 7

selbst, oder sind sie bloß in unserer Vorstellung wirklich von einander unterschieden? antwortet Alexander: In der Gottheit sind wirklich und wahrhaftig mehr Personen, weil wir mehr Existenzen darin annehmen, als Eine. Eine Person ist Einer oder Jemand (*aliquis*), der eine vernünftige Substanz ist. Wer demnach drey Personen nennt, der nennt drey an der Zahl, von denen jede eine vernünftige Substanz seyn soll. Ob sie mehr als eine vernünftige Substanz, oder nur Eine sind, das hat mit der Wirklichkeit der Personen nichts zu thun, sobald jede nur eine eigenthümliche Eigenschaft, *proprietas personalis*, hat, wodurch jede Eine ist, und von der ersten unterschieden werden kann. Diese eigenthümlichen unterscheidenden Eigenschaften sind bey den drey Personen der Gottheit die *paternitas*, die *filiatio* und die *processio*. Durch die *paternitas* ist der Vater Einer und zugleich von den Söhne wirklich unterschieden; durch die *filiatio* ist der Sohn Einer und vom Vater unterschieden, und durch die *processio ex patre et filio* ist der heilige Geist Einer und vom Vater und Söhne unterschieden. Folglich sind Vater, Sohn und Geist drey wahre und wirkliche Personen; sie sind aber keineswegs verschiedene Substanzen. Denn es ist nur Eine göttliche Substanz, wohl aber sind drey verschiedene Existenzen derselben. Jede der drey Personen hat das Seyn und Wesen Gottes auf eine andere Art. Der Vater hat es von keinem andern, der Sohn hat es vom Vater allein, und der heilige Geist hat es vom Vater und Söhne zugleich. In dem Vater existirt also die Einzige unendliche göttliche Substanz, unterschieden von dem Söhne und dem Geiste durch die *paternitas*, in dem Söhne existirt eben dieselbe gleichfalls ganz und vollkommen, und unterschieden von dem Vater und Geiste durch die *filiatio*, und in dem heiligen Geiste existirt ebendieselbe nicht minder ganz und vollkommen, und unterschieden von dem Vater und Söhne, durch die *processio*. Endlich wagte sich Alexander von Hales auch noch an den philosophischen Beweis, daß in dem göttlichen Wesen gerade drey Personen, nicht mehr und

ist weniger, seyn können. Er folgt aber hierin, so in manchen andern Stücken, den Ideen des Nicod von St. Victor. Beide Scholastiker behaupten: wenn mehr oder weniger als drey Personen in der Gottheit wären, so würde das einen Widerspruch in sich enthalten. Wären weniger Personen in der Gottheit, drey, so würde die höchstmögliche Verschiedenheit in der Verbindung der Personen in Gott mangeln; denn es ist das höchste Gut, dasselbe läßt sich aber nicht denken ohne Liebe, Gegenliebe und Mitlebe, caritas, caritas, condilectio. Wäre die Gottheit nur Eine Person, so hätte sie kein Object, dem sie sich mit ihrer eigenen Liebe mittheilen könnte; dieß aber hat sie, wenn die Mehrheit der Personen in ihr angenommen wird. Die Zahl dieser Personen muß aber gerade auf drey beschränkt werden, aus folgendem Grunde: der Vater will wieder geliebt seyn; dieß findet unter zwey Personen Statt. Der Vater will mit geliebt seyn, und auch, daß der Sohn nicht allein ihn, sondern auch die andern liebe. Die Vollkommenheit der höchsten Liebe, welche wir uns in der Gottheit denken müssen, fordert gerade die Zahl von drey Personen. Wären mehr als drey Personen in der Gottheit, so würde daraus Mangel der höchsten Ordnung unter denselben, und eine Verwirrung der einen mit der andern entstehen.

#### §. 275.

Geschichte der neuern Versuche, die Trinitätslehre philosophisch zu erklären.

Vergl. Döberleins christlichen Religionsunterricht, abgesetzt von Junge, Thl. 6. S. 200 ff.

Nach diesem System wird also nur eine Einzige göttliche Substanz angenommen, und die drey Personen als drey in einander existirende Subjecte, d. h. als in so enger innerlicher Verbindung mit einander stehende Subjecte betrachtet, daß keines ohne das andere

existiren kann, daß sie gerade alle drey die Einzige göttliche Substanz ausmachen, obgleich jede Person die wesentlichen Eigenschaften der Gottheit in gleich vollkommenem Maße besitzt. Diese Lehre ist freylich ein, für uns Menschen unbegreifliches, Geheimniß; aber dennoch hat man im vorigen Jahrhunderte sich bestrebt, philosophische Erklärungen über dieselbe zu geben.

1) Melancthon erklärte sich in seinen *Locis theolog.* die Trinität Gottes so: Der Sohn Gottes ist der ewige Gedanke Gottes von sich selbst und seiner Vollkommenheit, dem Gott Realität gegeben hat, indem Gottes Vorstellungen nicht wie die menschlichen bloße Bilder sind; der heilige Geist ist aber die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes, und ihre ewige Freude an einander. So erklärte in der Folge das Dogma auch Gracianus.

Genau damit trifft zusammen die Erklärung Michael Sallers in seiner Theorie des weisen Spottes an alle Spötter der Dreyeinigkeit. Landshut 1787. 8. Er hält den Sohn Gottes für die Vorstellung Gottes von sich selbst, und den heiligen Geist für die Liebe zu seiner Vollkommenheit. Lessing in seinem Aufsatz: das Christenthum der Vernunft, in seinem theologischen Nachlass sagt: Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, d. h. er schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelt, die er selbst besitzt, ein Wesen das also Gott selbst und von Gott zu unterscheiden ist, das ist der Sohn Gottes. Die Harmonie zwischen beyden, die alles enthält, was im Vater und Sohne ist, ist der heilige Geist, der sonach vom Vater und Sohn ausgeht.

2) Paul Matty, Katechet in Haag, stellte in seinem französisch geschriebenen und herausgegebenen: Schreiben eines Theologen an einen andern über das Geheimniß der Dreyeinigkeit 1729. 8. und in seiner Lehre der Dreyeinigkeit. 1730. 8. das Dogma also dar:

Es sind in der Gottheit drey wirklich von einander unterschiedene Personen, der Vater hat nur eine Natur, nämlich die eine unvermischte Gottheit, und führt deswegen den Namen des Vaters. Dieser einzige Gott hat vor dem Anfang der Welt zwey endliche Intelligenzen hervorgebracht, und jede mit sich aufs genaueste verbunden, so daß er mit ihnen drey Personen ausmacht. Die zweyte Person, oder der Sohn, ist eine endliche, mit der Gottheit aufs genaueste verbundene, Intelligenz; eben das ist der heilige Geist, nur daß seine Intelligenz von der, die der Sohn hat, verschieden ist. Der Sohn und Geist hat also jeder eine doppelte Natur, eine endliche, in sofern sie geschaffene endliche Intelligenzen sind, und eine unendliche, insofern sie mit Gott verbunden sind. Der Urheber dieser Reymung sucht also die Annahme der Trinitätslehre durch die Hypothese einer Vermischung der Gottheit mit zwey endlichen Intelligenzen, und ihre Verbindung zu einem Ganzen zu erklären. Cfr. Moshemii modesta disquisitio in nouam dogmatis de sancta trinitate explicatio-  
nem, Helmst. 1733. 4.

3) Gottlieb Berger, Physikus des Culmischen Kreises zu Graudenz im Westpreußischen, suchte in einem System der Ewigkeit zur Erkenntniß Gottes, Berlin 1778. 8. und in einer andern Schrift, über die gegenwärtig wichtigen Streitigkeiten der Theologen von der Dreieinigkeit, Berl. 1785. aus der Analogie der Natur den Satz herzuführen: daß die einzige Gottheit aus zwey ganz unterschiedenen, ja völlig entgegengesetzten, guten und wohlthätigen Wesen bestehe, die von Ewigkeit her mit einander vereinigt seyn müssen, und die durch diese Vereinigung ein drittes Wesen machen, was beyden ähnlich, aber keinem gleich ist. Nach Berger giebt es nämlich drey Grundkräfte, eine ummelnde oder bindende Kraft, nach dem Mittelpunkt zu; eine zerstreuende, ausdehnende von dem Mittelpunkt weg, und eine dritte um den Mittelpunkt herum, die aus den beyden ersten entsteht. Dies wendet er nun auf die Trinitätslehre an. Die zweyte Person besteht aus der ewigen Vereinigung der ersten und dritten, so wie das

Mittelsalz aus der Vermischung des Sauern und Laugenhaften, und das laue Wasser aus der Verbindung des kalten und siedenden entsteht.

4) Ursperger zu Augsburg machte in seinem Versuch zur genauern Bestimmung des Geheimnisses Gottes des Vaters und Christi, Trkf. 1769. 4 Bde 8. und in seinem kurz gefaßten Systeme seines Vortrags von der Dreieinigkeit, Augsburg 1777. 8. einen Unterschied zwischen der Dreieinigkeit des Wesens und der Dreieinigkeit der Offenbarung. Nach ihm gehört die neuest. Lehre vom Vater, Sohn und Geist bloß zur Offenbarungsdreieinigkeit; Gott hat sich durch Hervorbringung der äussern Werke als Vater, Sohn und Geist geäußert. Ob sich nun aber gleich dieses dreifache Offenbarungsverhältniß auf die dreifache, in sich selbst notwendig geistige, Natur, d. h. auf drey Verhältnisse in dem Wesen Gottes gründet: so sind doch Vater, Sohn und Geist keine drey Personen in der Gottheit, d. h. die Gottheit besteht nicht wesentlich in drey Personen, sondern nur ökonomisch, d. h. die Gottheit hat sich in der Haushaltung der Welt in drey persönlichen Verhältnissen geoffenbart. Der Grund davon liegt in der innern Wesensbeschaffenheit Gottes, aber diese innern Wesensverhältnisse Gottes, worin die Wesensdreieinigkeit besteht, sind uns gänzlich unbekannt.

5) Mater in seinen philosophischen Betrachtungen über die christliche Religion. St. 3. S. 194. findet in der Dreyheit Gottes die Vorstellungskraft überhaupt, die deutliche Vorstellungskraft insonderheit, und die Begierungskraft. Diese Dreieinigkeit findet sich sagt er, in ~~der~~ denkenden Substanz, ohne daß dadurch die Substanzen selbst vervielfältigt werden. So ist denn also eine Einzige und ungetheilte göttliche Substanz, in derselben ist der Inbegriff aller unendlichen Vollkommenheit von Ewigkeit zu Ewigkeit, als ein Accidenz vorhanden, und diese Vollkommenheiten sind nach der vollkommensten Ordnung mit einander verbunden, so daß sie aus drey Realitäten, welche aus ihren ersten Gründen in der Gottheit, nämlich aus der Vorstellungskraft überhaupt, aus der Kraft sich deutliche Vorstellung

ien zu machen, und aus der Begehrungskraft fließen. Diese drey Realitäten sind die Grundaccidenzien in der göttlichen Substanz, welche vermöge derselben auf eine dreyfache Weise für sich bestehen, ohne daß sie dadurch vervielfältigt und etwas Zusammengesetztes würden. In so ferne sie auf die erste Art subsistiren, ist sie der Vater, in so fern sie auf die zweyte und dritte Art subsistiren, ist sie der Sohn und der heilige Geist.

Georg Friedrich Seiler hat in seiner Schrift: Sind die göttlichen Personen Substanzen, Accidenzien, oder keines von beydem. Breslau 1765. dieses System zu widerlegen gesucht.

6) Töllner erklärt sich in seinen vermischten Aufsatzen über die Trinitätslehre also: wir müssen uns in Gott drey ewige, wahrhaft von einander unterschiedene Handlungen neben einander denken, die Handlungen des Wirkens, die der Vorstellung und die des Begehrens alles möglichen Guten in und außer ihm. Drey wahrhaft verschiedene Handlungen zugleich von Ewigkeit her neben einander erfordern auch von Ewigkeit her drey von einander wahrhaft verschieden handelnde Gründe. Es sind also die Kraft zu wirken, der Verstand und der Wille, in Gott nicht drey bloße subjective Vermögen, sondern drey von einander unterschiedene objective oder reelle Kräfte, d. h. drey Substanzen.

7) Silberschlag betrachtet in seiner: Lehre der heiligen Schrift von der Trinität Gottes. Berlin 1780 und 84. ebenfalls die drey Personen als drey Kräfte oder Substanzen, welche aber nicht drey unterschiedene Größen, d. h. nicht drey abgemessene Wesen, sondern ein einziges innigst verbundenes, aber dennoch dreyfach organisches, Ganzes von Urkräften, communem, infinitam et absolute necessariam sphaeram dynamicam ausmachen.

8) Schlegel nimmt in seiner erneuerten Erwägung der Lehre von der Trinität. Riga 1791. 8. in Gott drey wesentliche Wirksamkeiten an, welche eben so viel Wirkungen hervorgebracht haben. Die erste Wirksamkeit,



welche das göttliche Wesen bewies, ist die Schöpfung; die zweyte ist die Erleuchtung oder Erkenntnißmittheilung im hohen und niedrigen Grade, im höchsten aber durch Christum, mit welchem sich die weiterleuchtende Wirksamkeit Gottes verbunden hat; die dritte Wirksamkeit ist eine moralische Hülfsleistung der Menschen, indem sie von Gott zu ihrer Bestimmung angetrieben, und in der Thätigkeit im Guten erhalten werden. Diese drey großen Wirksamkeiten und Hauptäusserungen der Gottheit unter den Menschen, stammen aus Einem Princip, fließen aus einer Quelle, sind gleichsam Zweige eines Stammes; aber sie sind doch nach unserer Erkenntniß im Zweck und in der Art und Weise ihrer Wirkungen unterschieden, daß die erste nicht die zweyte, und diese nicht die dritte ist. Jede war und ist so ganz besonders wirksam, als einzelne Personen unter den Menschen wirksam sind. Daher hat man sich diese Wirksamkeiten als besondere Subjecte vorgestellt, und sie personificirt.

9) Bucerus stellt in seinem Buche: das Geheimniß der Trinität in seiner gefährlichsten Lage, eine neue Idee von der Trinität in fünf Abtheil. Epz. 1792. 8. folgendes System auf: Es sind in der Gottheit drey selbstständige Kräfte, die aber weder körperlich noch geistig, sondern von ganz unbekannter Art sind. Sie sind selbstständig; denn sie sind von allen Eigenschaften und Kräften, die zur Gottheit gehören, charakteristisch oder wesentlich verschieden, und sind unerschaffen. Da man ihnen aber weder ein geistiges Leben, noch Vernunft, noch irgend eine Vollkommenheit einer geistigen Natur beylegen darf, so unterscheiden sie sich eben durch den Mangel aller Eigenschaften des Geistes von allen Geistern, und selbst von der Gottheit. Sie bedürfen aber auch gar nicht der Eigenschaften eines Geistes, weil ihnen die allervollkommenste Natur der Gottheit zu freyerm Gebrauche zusteht. Es ist also nur Eine Gottheit; aber diese Gottheit wird mit allen ihren wesentlichen Kräften und Vollkommenheiten von drey unbekannten Kräften an sich gezogen, und diese



drey Kräfte erhalten dadurch den vollkommensten Verstand und Willen der Gottheit, und wirken durch sie. Diese Erklärungsart unterscheidet also die drey göttlichen Personen von dem göttlichen Wesen, hält sie für drey Wesen oder selbstständige Kräfte, die aber keine geistigen Eigenschaften haben, sondern dieselben erst dadurch erhalten, daß sie das göttliche Wesen in sich aufnehmen und gleichsam absorbiren, da dadurch die Kräfte des göttlichen Wesens erst zur Wirksamkeit gelangen, so kann man also demohnst erachtet in Gott kein Geviertes, sondern nur ein Gedrittes annehmen.

10) Auch Kant hat in seiner Religion innerhalb den Gränzen der Vernunft, 2te Ausgabe S. 212. eine philosophische Erklärung der Trinität gegeben. Er sagt: es kann uns nichts daran liegen, zu wissen, was Gott an sich selbst, oder nach seiner innern Natur sey, sondern was er für uns als moralisches Wesen ist. In dieser Beziehung müssen wir in ihm 1) den Schöpfer der Welt, 2) den Erhalter und moralischen Versorger des Menschengeschlechts, und 3) den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze erkennen. Dieser Idee gemäß muß es in der Religion ein Glaubensprincip seyn: Gott ist die Liebe, in ihm kann man den Liebenden, den Vater verehren; ferner die Liebe, in sofern er sich in seiner Alles erhaltenden Idee, dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbild der Menschheit darstellt, seinen Sohn verehren, endlich auch in sofern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen, mit der Bedingung seiner Liebe und seines Wohlgefallens einschränkt, und sich dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den heiligen Geist verehren, aber nicht eigentlich in seinem vielfachen Persönlichen anrufen, — denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, es ist aber immer nur ein einziger Gegenstand — wohl aber im Namen des von ihm selbst über alles geliebten Gegenstandes, d. h. im Namen Jesu Christi, mit welchem in moralischer Vereinigung zu stehen Wunsch und Pflicht ist. — Diese Erklärungsart hebt also die Persönlichkeit des Vaters, Sohns und Geistes

auf, und macht sie zu bloßen Ideen. Liebe, Erhaltung und Heiligung, auf welche sie zurückgeführt werden, sind nichts anders, als drey Grundtriebe in Gott, die aber nicht in Gott selbst, sondern nur in unserer Vorstellung verschieden und getrennt sind.

11) Daub in seinen Theologumenis S. 435 ff. behauptet: der Begriff der Trinität wäre mit dem Begriff Gottes nothwendig verbunden; Gott hatte nämlich den Grund seines Seyns in sich selbst. Dieser Gedanke wäre aber schlechterdings unverständlich, wenn man nicht das Daseyn einer Welt mit vernünftigen Bewohnern annimmt, und Gott für den Urheber derselben erklärt. So wie nun Gott als Welturheber gedacht wird, so muß er auch zugleich als das nothwendige Urwesen, das den Grund seines Seyns in sich selbst hat, und vorzüglich als Urheber der Vernunft gedacht werden. Es ist dies nun auch der Fall, wenn man sich Gott als den Urheber der Vernunft denkt. Man kann dies nicht thun, ohne daß man sich denselben zugleich als ewiges Grundwesen und als Welturheber denkt. Als Grundwesen betrachtet kommt ihm der volle Begriff der Göttlichkeit zu, als Welturheber tritt er in ein Verhältniß mit etwas Anderem, d. h. er tritt in Persönlichkeit über, und als Vernunfturheber kommt ihm Geistigkeit zu. Da man nun Gott nicht als Grundwesen denken kann, ohne ihn zugleich als Welt- und Vernunftwesen zu denken, und da dies der nämliche Fall ist, wenn man ihn als Welt- oder Vernunfturheber denkt, so folgt daraus, daß Gott unter jeglicher dieser drey Ansichten in der Eigenschaft der Göttlichkeit, der Persönlichkeit und der Geistigkeit erscheint, d. h. mit andern Worten: der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott; der Vater ist eine Person, der Sohn ist eine Person, der heilige Geist ist eine Person; der Vater ist Geist, der Sohn ist Geist, der heilige Geist ist Geist.

In einer neuern Schrift erklärt sich Daub also:

Im Christenthum ist Gott selbst unter dem symbolischen Begriffe des Vaters der offenbare Gott, Deus manifestus, in der mosaischen und der heidnischen Religion; ist er den Menschen in seiner unendlichen Majestät und Liebe noch nicht vollkommen offenbar, im Christenthum ist ferner Gott unter dem symbolischen Begriffe des Sohnes der geoffenbarte Gott, Deus manifestatus, und Christus selbst, der Sohn Gottes wird dargestellt als der, durch welchen Gott geoffenbaret sey, wer ihn gesehen hat, der hat den Vater gesehen. Joh. XIV, 9. Im Christenthume ist endlich auch Gott unter dem symbolischen Begriffe des Geistes der sich selber offenbarende Gott, Deus sese manifestans, der Geist, durch welchen das Bewußtseyn von ihm, der Glaube an ihn und die Erkenntniß seines Wesens in den Geistern ist. S. Daub's Einleitung in das Studium der Dogmatik S. 60 ff.

12) Schelling sagt in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. S. 118. Die erste Idee des Christenthums ist der menschgewordene Gott, Christus, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt; auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Höhe, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar schon beschlossene, aber in der Zeit vorgängliche Erscheinung da, als Grenze der beyden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seinen nicht das Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist des idealen Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als solches das Licht der neuen Welt ist. cf. l. c. S. 184 ff.

13) Johann Carl Friedrich Meiser, Professor Jur. zu Breslau, hält in seinem ganz neuen Versuche auch freyen Denkern aus der chinesischen Schriftsprache eine symbolische Ansicht zu eröffnen, unter welcher das Gemüth empfänglicher wird für das Geheimniß der christlichen Dreieinigkeit, Leipzig 1816. 8. die Dreieinigkeitslehre auch nur für eine philosophische Ansicht der Gottheit, oder

für ein Philosophem über die Gottheit, das im Orient weit verbreitet, allerley Gestalten annahm, und selbst in der chinesischen Schriftsprache symbolisch dargestellt ist. Von dem symbolischen Gewande entkleidet, ist die reine Lehre diese: Alle Theologie strebt dahin, uns Gott als Welterschöpfer, Weltenerhalter, und Weltenherrscher kennen und anbeten zu lehren; die Christusreligion sagt, als Gott Vater, Sohn und Geist. Der Weltenschöpfer muß von Ewigkeit her die Weisheit in sich ausgebohren haben, den Logos, den hochhabenen Typus in der Idee für Alles, was ist und werden soll, den ewigen Lehrer. Vater und Sohn wirken, sie wirken nach Aussen, es geht von ihnen beyden aus ein *πνευμα*, welterschaffend, erhaltend und erneuernd. Dieses Wirken nach Aussen kann nicht für etwas Zufälliges, sondern es muß für etwas Ur- und Grundwesentliches der Gottheit gehalten werden. Mit Recht werden wir daher getauft auf den Namen Gottes des Vaters, Sohnes und des heiligen Geistes, in sofern wir bloß unter diesem dreysachen Verhältnisse Gott als unsern Gott zu erkennen vermögen, durch den wir sind, in dem wir leben, und weben. Wir lernen Gott erkennen als Weltenschöpfer, Weltenerhalter und Weltenregierer. Für seine Wesenheit genügt es, ihn zu denken, als das nothwendige ewige Wesen der unendlichen Vollkommenheit. Als Weltenschöpfer erkennen wir Gott schlechterdings nur, in sofern wir erkennen, daß Gott von Ewigkeit her den Typus dessen, was von Ewigkeit zu Ewigkeit geschaffen und gewirkt werden soll, in sich entfaltet hat, und daß unendliche Kräfte von ihm ausgehen, welche schaffen und wirken in dem Gebiet des Weltalls. Die ewig in sich selbst beruhende Urmonas wendet sich in senkrechter Linie auf Ober- und Unterpunkt. Gott der Vater zeugt den Sohn, in seinem Wesen entfaltet er von Ewigkeit her den Logos, als den Typus aller der Darstellungen, in welchen das unendliche Wesen sich verherrlichen will, und giebt sich kund als die unendlich ausgehende und ausströmende Kraft, vergleichbar dem leisesten, aber kräftigsten Hauche (*πνευμα*).

14) De Wette in seiner Dogmatik der lutherischen Kirche. S. 88. und in seiner Schrift über Religion und Theologie S. 208 ff. findet mit andern in der Dreieinigkeitslehre auch weiter nichts als eine dreifache Ansicht Gottes als das höchste Wesen, Vater, als des Offenbarers in der Welt, Sohn und als des Wirkenden in der Natur, Geist. Der Gott Sohn ist der Schöpfer und Erhalter, der Geist das belebende, erwärmende und erquickende Princip in der materiellen und geistigen Natur. Über beiden aber steht der Vater, den Sohn sendend, den Geist ausgießend. Mithin sind Sohn und Geist nichts als die Formen der Offenbarung Gottes in der Welt und seine Wirksamkeit für die Heiligung der Menschen.

§. 276.

specielle Geschichte der Trinitätslehre. Geschichte des Dogma von Gott dem Vater.

Vergl. Doctrina christiana de patre et vno vero deo, als Anhang des Versuchs einiger Beiträge zur historischen Auslegung der Bibel, Theil I. S. 404 ff.

In welchem Sinne Gott unser Vater heißt? eine Abhandlung in Eckermann's theologischen Beiträgen, Bd. II. St. 1. S. 64 ff. vgl. St. 2. S. 85 ff.

Das Wort  $\alpha\tau\eta\rho$ ,  $\pi\alpha\tau\eta\rho$ , Vater wird von Gott in der Bibel auf eine zweifache Art gebraucht:  $\text{o}\nu\tau\omega\delta\omega\varsigma$  substantialiter, wenn überhaupt das göttliche Wesen darunter verstanden ist, und  $\text{\u03bd}\pi\sigma\tau\alpha\tau\iota\kappa\omega\varsigma$ , wenn damit die erste Hypostase oder Person in dem dreieinigigen Gott bezeichnet ist. In diesem zweyten Sinne wird hier das Wort Vater genommen, und also die erste von den dreyn göttlichen Personen darunter verstanden. Nach den alten Kirchenlehrern bestehen ihre persönlichen Eigenthümlichkeiten, oder ihre persönlichen Unterscheidungsmerkmale in der  $\alpha\gamma\epsilon\upsilon\nu\eta\sigma\iota\alpha$ , worunter man in den Zeiten vor dem Athanasius die ewige und anfangslose Selbstständigkeit derselben, in sofern sie

ihr Seyn aus sich selbst, dagegen aber der Sohn seinen Ursprung aus ihr als der einzigen Grundsache aller Dinge hat, verstanden hat. Nach dieser Bestimmung erscheint also diese Agennese als eine absolute Eigenschaft des göttlichen Wesens; allein Athanasius schloß ihren Begriff in engere Grenzen ein, und machte den Anfang, unter der Agennese des Vaters bloß eine relative Eigenschaft der ersten Person des göttlichen Wesens zu verstehen. Dem Vater kommt *αγεννησία* zu, oder er ist *αγεννητος*, weil er in einem solchen Verhältnisse zur zweiten Person steht, daß nicht er von ihr, sondern daß sie von ihm gezeugt ist, d. h. daß der Grund, warum der Vater auf seine eigen thümliche Weise in dem Einigen göttlichen Wesen subsistirt, nicht in dem Sohne liege.

Die alten Kirchenlehrer sprechen auch schon von der *πατρότης*, paternitas, Vaterschaft des Vaters. Die älteren von ihnen beziehen diese Vaterschaft auf alle von Gott hervorgebrachten Geschöpfe, und selbst auf den Sohn. Diesemnach wurde also stillschweigend zugestanden, daß eine Zeit war, wo Gott noch keine *πατρότης* zukam, d. h. wo er noch nicht Vater war, nämlich die Zeit vor der Zeugung oder Hervorbringung des Sohnes und vor der Welterschöpfung. Fast alle vornicänischen Väter gehen von diesem Gedanken aus; bloß Irenäus, Origenes und Dionysius von Rom machten eine Ausnahme. Irenäus sagt: der Sohn habe beständig mit dem Vater coexistirt. Origenes sagt: daß Gott immer, von aller Ewigkeit her, der Vater seines Sohnes war. Dionysius von Rom endlich erklärte sich folgendermassen: der Sohn ist zwar von dem Vater gezeugt, es kann aber kein Moment gedacht werden, wo der Sohn noch nicht gezeugt war. Als nun bald darauf Arius öffentlich mit dieser Behauptung auftrat: „es war eine Zeit, wo Gott noch nicht Vater war, er wurde es erst in der Folge, als er den Sohn und die übrigen Geschöpfe erschuf“: so machten seine Gegner die Einwendung, daß bey Gott keine Zeit gelte und gedenkbar sey. Die Arianer erwiederten: allerdings

ist bey Gott keine Zeit gedenkbar, und sein Seyn kann nicht nach Zeiträumen bestimmt werden; aber die Zeit hat erst da ihren Anfang genommen, als Gott die Wesen ausser sich, d. h. die Welt schuf. Vor diesem Zeiteanfang ( $\pi\rho\omicron\tau\omega\nu\ \chi\rho\omicron\nu\nu\omega\nu$ ,  $\pi\rho\omicron\ \alpha\iota\omega\nu\nu\omega\nu$ ) ist nun Gott durch Hervorbringung des Sohnes Vater geworden, und obgleich diese Hervorbringung des Sohnes diesem nach  $\alpha\chi\rho\omicron\tau\omega\varsigma$  ist, d. h. über alle gedenkaren Zeiten hinaus geht, so kann man doch sagen: der Vater ist nicht immer Vater gewesen, sondern er ist es erst geworden. Nach dieser artianischen Vorstellungsart gehört also die  $\pi\alpha\tau\rho\tau\eta\varsigma$  Gottes nicht zur Natur ( $\phi\nu\sigma\iota\varsigma$ ) seines Wesens, sondern sie ist bloß ein zufälliges Verhältniß, das seinen Grund einzig und allein in dem Willen desselben hat. Eben das lehrten auch alle vornicänischen Väter, daß nämlich der Sohn nicht aus dem Wesen oder der Natur ( $\omicron\nu\sigma\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \phi\nu\sigma\iota\varsigma$ ) des Vaters erzeugt oder erschaffen sey, sondern aus seinem Willen, d. h. der Vater wollte den Sohn zeugen oder schaffen, und hätte er es nicht gewollt, so wäre er zwar nicht Vater geworden, aber sein Wesen wäre doch das nämliche geblieben. Durch den Athanasius wurde aber auch diese Vorstellungsart unterdrückt. Dieser betrachtete die  $\pi\alpha\tau\rho\tau\eta\varsigma$  Gottes als ein ewiges Verhältniß der ersten Person zur zweyten, und schränkte sie bloß auf das  $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\tilde{\iota}\nu$  oder generare ein. Er sagte: wenn Gott ewig ist, so muß der Vater von Ewigkeit her seyn, und schon von Ewigkeit her einen Sohn gehabt haben; seine  $\pi\alpha\tau\rho\tau\eta\varsigma$  ist eine ewige Eigenthümlichkeit seiner Natur, durch welche das Verhältniß der ersten Person zur zweyten bestimmt ist; diese  $\pi\alpha\tau\rho\tau\eta\varsigma$  Gottes ist also nicht  $\kappa\alpha\tau\alpha\ \beta\omicron\nu\lambda\eta\sigma\iota\nu$ , d. h. nicht eine Wirkung seines Willens und deswegen eine zufällige Eigenschaft, sondern sie ist  $\kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\nu\sigma\iota\nu$ , d. h. sie ist in der Natur und dem Wesen Gottes gegründet. Bey dieser Bestimmung ist auch in der Folge die Kirche geblieben.



§. 277.

Geschichte des Dogma von Gott dem Sohne.

L i t t e r a t u r.

Oelrich's Commentatio de vera et certa eorum, qui saeculo secundo et ineunte tertio floruerunt, patrum de ratione siue relatione filii seu verbi cum patre sententia. Götting. 1787. 4.

Bless Specimen historiae polemico-literariae dogmatis de Christo, exponens historiam dogmatis de divinitate Christi antenicaenam. Viceb. 1784. 8.

Martini's Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den ersten vier Jahrhunderten, I. Theil. Rostock u. Leipzig 1800. 8.

Von Jesu Person und Amt nach den Kirchenvätern, in Henke's Magazin IV Bd. S. 109 ff. 389 ff.

Stark's Versuch einer Geschichte des Arianismus, II Theile. Berlin 1783 u. 1784. 8.

Lessing vom Arianismus; in seinem theologischen Nachlaß, Bd. I.

Über die Controvers von der Gottheit Christi. In den Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, Heft 16. S. 74 ff.

Einige Gedanken über die Ausbildung des Dogma von der Gottheit Christi; in Schmidt's allgem. Bibliothek theol. Literatur, Bd. VI. St. 3. S. 280 ff.

§. 278.

E r s t e P e r i o d e.

Von den Aposteln bis zu Clemens von Alexandrien.

Die Ausdrücke Sohn Gottes und λογος, womit im N. Test. das Göttliche in Christo bezeichnet ist, sind so  
unbe-



unbestimmt, daß eine lange Zeit nöthig war, bis man zu ersten Bestimmungen ihres Sinnes gelangt ist. In den Schriften der apostolischen Väter sucht man sie vergeblich; denn diese hatten noch keine Veranlassung, über diesen Gegenstand schärfer nachzudenken. Im zweyten Jahrhunderte schigten aber die Gnostiker dazu, und man fieng nun an, diese Lehre genauer zu bestimmen und über sie zu philosophiren. Justinus Martyr ist der erste, welcher dieses thut. Nach ihm ist der Logos die ursprüngliche Vernunftkraft Gottes, und als solche von Ewigkeit her in Gott und mit ihm Eins. Vor der Welterschöpfung hat aber Gott den Logos vermittelst einer Emanation aus sich hervorgehen lassen, und seit der Zeit existirt er als eine numerisch von Gott verschiedene Intelligenz, und hat nachgehends die Welt erschaffen. Dieser Lehrvortrag beruhet der Sache nach auf der philonischen Unterscheidung des *λογος ενδιαθετος* und des *λογος προφορικος*. Nach dem Athenagoras ist der Sohn der Verstand des Vaters, das intelligible Urbild aller Dinge und das Princip ihrer Wirklichkeit und die erste Ausgeburt aus Gott. Dieser Vorstellungsart liegt auch die Emanationstheorie zu Grunde, zugleich ist aber die platonische Lehre vom Logos mit ihr verwebt, und Athenagoras hat sich den Sohn ohne Zweifel als eine reine Emanation, d. h. bloß als eine logische Kraft ohne Persönlichkeit gedacht. Dagegen stimmte Tatian seinem Lehrer Justin bey, und hielt den Logos nach seinem Hervorgang aus Gott für ein für sich bestehendes Subject. Gleichen Weg betrat Theophilus von Antiochien, welcher die platonische Lehre von dem *λογος ενδιαθετος* und *προφορικος* auch den Worten nach auf dieses Dogma übertrug. So lange, sagt er, der Verstand Gottes, d. h. sein *λογος*, bloß in ihm, bloß *ενδιαθετος* war, d. h. unthätig in ihm ruhte, so lange war er in einem unpersönlichen Zustande; als aber Gott nach aussen zu wirken, d. h. die Welt erschaffen wollte, so stieß er seinen *λογος* von sich aus, wodurch dieser *προφορικος*, und zugleich ein eigens für sich bestehendes Vernunftwesen wurde. Vgl. G. Fr. Meiler Christologia Justin Martyr., Tatiani, Athona-

gorae et Theophili Antiocheni. Zwey Progr. Erlang. 1776. 4. Aus den unbestimmten Äußerungen des Irenäus läßt sich nur soviel abnehmen, daß er den λόγος für ein für sich bestehendes Wesen gehalten habe, weil er von dem Vater und Sohne als zwey Herren spricht. Nach ihm ist aber der Sohn nicht erst vor der Welterschöpfung zur Persönlichkeit gelangt, sondern hat stets mit dem Vater coexistirt, ist zwar wahrer Gott, aber demohngeachtet geringer als der Vater. Clemens von Alexandrien brachte in dieß Dogma am meisten platonische Philosophie. Nach ihm ist der λόγος ein eigenes für sich bestehendes Wesen, nämlich der höchste und vollkommenste der Aeonen, der alles nach dem Willen des Vaters regiert. Ursprünglich war er Gottes Bild in seinem Verstande, d. h. die Idee oder Vorstellung, welche Gott von sich selbst hatte. Dann gieng er vermittelt einer Emanation aus Gott aus, und wurde zu einem persönlichen Wesen und Urheber der Welt, endlich aber in Jesu Mensch, weswegen dieser als Gottmensch göttlich verehrt werden muß, obgleich die Natur des mit ihm verbundenen λόγος der Natur des Vaters nicht vollkommen gleich ist, sondern sich derselben nur am meisten annähert.

Aus dem allem ergeben sich also für diese erste Periode folgende Resultate:

- 1) In diesem ersten Zeitraume erscheint das Dogma von dem Sohne Gottes noch schwankend, und zwar so schwankend, daß man nicht einmal darin mit einander überein lehrte: ob der Sohn Gottes für ein für sich selbst bestehendes Subject, oder nur für eine Kraft oder Wirksamkeit Gottes zu halten sey. Wenn aber auch gleich
- 2) die Meisten für die erstere Meynung stimmen, so betrachten sie doch den Sohn oder λόγος
  - a) nicht nur für ein von dem Vater numerisch verschiedenes Wesen, sondern auch

- b) für ein geringeres und dem Vater untergeordnetes Wesen, das
  - c) zwar vor aller Zeit, entweder wie ein ausgesprochenes Wort, oder als ein emanirender Ausfluß aus Gott hervorgegangen und persönlich geworden, aber doch nach seiner persönlichen Existenz mit Gott nicht gleich ewig ist, sondern nur nach seiner idealen Existenz in Gott vor seinem Hervorgange aus demselben.
- 3) Nur der einzige Irenäus legt ihm eine stete Coexistenz mit Gott bey, weil er durch diese Annahme den Versuchen, den Ursprung des Sohnes zu erklären, was er für unmöglich hielt, Einhalt thun wollte.
- 4) Demohngeachtet wissen aber weder Irenäus noch andere etwas von einer ewigen, in dem Wesen des Vaters nothwendig gegründeten, Zeugung des Sohnes aus dem Vater, sondern sie leiten die Zeugung des Sohnes bloß von einem freyen Willensentschluß des Vaters ab.

S. 279.

### Zweite Periode.

#### Von Tertullian bis auf den Ausbruch der arianischen Streitigkeiten.

Tertullian fuhr fort, die Lehre vom Sohne Gottes auf dem Grunde der Emanationstheorie, nur auf eine sinnlichere Weise, vorzutragen. Der *logos* ist ihm eine Substanz, welche von Gott durch Ausstossen gezeugt sey. Er vergleicht seine Zeugung mit dem Ausgehen eines Strahls aus der Sonne, und dem Anzünden eines Lichtes an dem andern. Zwar schrieb er dem *logos* Einerleyheit der Substanz mit dem Vater zu, aber er betrachtete ihn doch nur als eine Ableitung oder als einen Theil von dem Vater, und mithin für geringer als den Vater, sowohl

dem Wesen als der Existenz nach. Denn erst bey der Welterschöpfung wurde er aus Gott gezeugt, ob er gleich schon früher in Gott war, wiewohl in keinem persönlichen Zustande, sondern als das denkende Princip in Gott, welches, als Gott nachher nach aussen wirken wollte, aus ihm hervorgieng und zu einer für sich bestehenden Substanz wurde.

Origenes hielt sich bey dem Vortrage dieses Dogma nach dem Vorgang seines Lehrers, des Clemens von Alexandrien, mehr an die platonische Philosophie und schmiegte dasselbe der platonischen Lehre vom *λογος* oder *νοος* noch genauer an. Weil nun die Neuplatoniker ihren *λογος* für gleichewig mit Gott hielten, so mußte Origenes mit dem Irenäus lehren: daß der Sohn schon von Ewigkeit her als Hypostase, mit welchem Worte Origenes den dogmatischen Dialect bereichert hat, existirt habe, und daß Gott immer Vater seines Sohnes gewesen sey. Demohngeachtet nahm aber Origenes keine Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters an, sondern er leitete das Daseyn des Sohnes von dem freyen Willen des Vaters ab; weil er aber mit den Neuplatonikern behauptete, daß es nicht nothwendig sey, zwischen Ursache und Wirkung eine Succession anzunehmen, so ließ sich doch damit seine Behauptung, daß der Sohn von Ewigkeit her als Hypostase existirt habe, vereinigen. Überhaupt war die eigentliche Idee, welche Origenes von dem Verhältnisse zwischen dem Vater und dem Sohne hatte, diese, daß er sie in dem Verhältnisse betrachtete, welches zwischen der Ursache und ihrer Bestrebsamkeit zu wirken Statt findet; beyde können zu keiner Zeit von einander getrennt gedacht werden, obgleich die letztere von der ersteren abhängig ist. Deswegen konnte nun auch Origenes lehren, daß der Sohn geringer sey als der Vater. Er sagt: Der Vater ist Gott im höchsten Sinne des Wortes, der Sohn aber nicht also. Aus dieser Ursache nennt Origenes gewöhnlich den Vater mit dem Artikel *τον Θεον* den Gott, den Sohn aber ohne Artikel nur *Θεον* einen Gott, und sagt, daß die Welt ihren Ursprung habe von (*ὑπο*) dem Vater, und nur durch (*δια*)

den Sohn, und verlangt, daß man nicht zu dem Sohne, sondern zu dem Vater durch den Sohn beten soll. Vgl. Jo. Ge. Walch Diss. Vindiciae Origenis in doctrina de diuinitate Christi. Jen. 1727. 4.

Dionysius von Alexandrien, obgleich ein Schüler des Origenes, kehrte in dem Vortrage dieser Lehre wieder zu der philonischen Vorstellung von dem λογος ενδιαθετος und προφορικος zurück, nur daß er jenen λογος εγκειμενος und diesen λογος προπηδων nannte. Daher lehrte er denn, daß der λογος erst von der Zeit an, als er aus Gott ausfloß, persönliche Existenz habe, und daß eine Zeit gewesen sey, wo der Vater noch nicht Vater war. Darin stimmte er aber seinem Lehrer bey, daß der Sohn geringer sey, als der Vater, und er gieng in den Streitigkeiten, welche er mit dem Sabellius hatte, sogar noch weiter, indem er behauptete: der Sohn wäre von dem Vater substantiell verschieden, weswegen er denn auch im Jahr 260. wider den Gebrauch des Wortes ὁμοουσιος consubstantialis sprach. Dieses Wort gebrauchte nämlich Sabellius von dem λογος, um damit anzudeuten, daß er keine eigene Persönlichkeit habe, sondern mit dem Vater Eine ουσια oder Ein Wesen, d. h. Eine Person sey. Nachher im Jahr 269. hat auch die dritte antiochenische Synode, auf welcher Sabellius verdammt wurde, den Gebrauch des Wortes ὁμοουσιος von dem Sohne zugleich mit verdammt. Vergl. J. Wilh. Feuerlin Diss. Dei filium patri esse ὁμοουσιον antiqui ecclesiae doctores in concilio Antiocheno vtrum negauerint? Gött. 1785. 4.

Die übrigen nachfolgenden Lehrer in der orientalischen und griechischen Kirche, Theognostus, Katechet in Alexandria, Pierias, Presbyter daselbst, Gregor der Wunderthäter, Lucianus, Presbyter zu Antiochien, Methodius, Bischoff zu Tyrus, traten zwar darin alle dem Origenes bey, daß der Sohn ein dem Vater subordinirtes Wesen sey; allein keiner von ihnen legt demselben eine gleiche Existenz bey. Hiemit waren auch die meisten Lehrer der abendländischen Kirche einverstanden. Cyprian hielt die Würde des Sohnes für geringer

als die Würde des Vaters, und statuirte bloß eine generische Einheit von beyden. Arnobius bedient sich zwar des Ausdrucks, daß der Sohn, welchen er sich als eine für sich bestehende Intelligenz dachte, von Natur Gott sey; aber demohngeachtet hielt er ihn für geringer als den Vater. Nach Novatianus ist zwar der Sohn mit Substantialität aus dem Vater hervorgegangen, aber nicht als notwendige Folge der Natur des Vaters, sondern als Folge seines Willens. Durch diesen Hervorgang ist der Sohn auch erst zur Persönlichkeit gelangt, da er vorher nur in einem unpersönlichen Zustande als intelligible Kraft in Gott war; es kommt ihm also keine absolute Ewigkeit zu, und er ist deswegen geringer als der Vater. Nach Lactantius ist der Sohn der höchste aller Geister, der zwar für sich besteht, aber von Gott so wenig abgesondert werden kann, als ein Bach von seiner Quelle. Darin besteht auch die Einheit des Sohnes mit dem Vater. Der Sohn gieng als ein tönender Hauch aus Gott hervor, und deswegen heißt er *logos* oder Wort. Dieses Hervorgehen aus dem Vater war aber bloß eine Wirkung des Willens des Vaters, weswegen dem Sohne weder absolute Ewigkeit, noch völlige Gleichheit mit dem Vater zukommt. Dionysius von Rom ist der werthwürdigste in dieser Periode, weil er eine Theorie aufgestellt hat, die sich dem nachher kirchlich gewordenen Lehrbegriffe am meisten nähert. Er verwirft die bisherige Vorstellung, daß der Sohn eine ausser Gott existirende Hypostase sey, und erklärt ihn für ein in Gott subsistirendes Subject, so wie auch den heiligen Geist. Die Ausdrücke *ποινδεις* und *κτισδεις*, welche man bis dahin ganz unbedenklich von dem Sohne gebraucht (vergl. T. G. Hegelmaier, Diss. in quaestionem an quo sensu patres Ante-Nicaeni Christum dixerint creaturam. Tub. 1781. 4.) verwirft er, weil sie den Begriff eines Entstandenseyns in der Zeit involviren; der Sohn subsistirt aber immer in Gott. Er ist zwar von Gott *γεννηδεις*, gezeugt, aber es kann kein Moment gedacht werden, in welchem er noch nicht gezeugt gewesen wäre, weil er der *logos*

oder die Weisheit Gottes ist, und Gott in keinem Momente ohne seine Weisheit gedacht werden kann. Dem Anschein nach ist dieß ganz die später üblich gewordene Vorstellungsart; aber sie ist es doch nicht; denn Dionysius dachte sich den Sohn und Geist nicht als absolute Hypostasen, sondern nur als hypostasirte Kräfte in Gott, den Sohn als die hypostasirte Weisheit, und den Geist als die hypostasirte geistige Wirksamkeit Gottes. Aus diesem Grunde sieht auch Dionysius den Vater nicht als die dritte Hypostase an, welche nach der spätern Kirchenlehre zugleich mit dem Sohne und Geiste in dem Einigen göttlichen Wesen subsistirt, sondern er betrachtet den Vater als den höchsten Gott, in welchem der Sohn und Geist subsistiren.

Aus dieser zweiten Periode ergeben sich denn also folgende Resultate:

1) Auch in diesem Zeitraume hat das Dogma in der katholischen Kirche noch keine bestimmte Norm erhalten, weswegen es fast bey jedem Kirchenlehrer in einer andern Darstellung erscheint. Selbst in den noch vorhandenen Glaubensbekenntnissen, welche den Katechumenen vorgelegt wurden, herrscht keine Bestimmtheit, und die meisten sind in so allgemeinen Ausdrücken abgefaßt, daß jede besondere Meynung damit bestehen kann; vgl. Martini's Geschichte der Gottheit Jesu, Theil I. S. 284 ff.

2) Demohngeachtet schritt in dieser Periode das Dogma in seiner Ausbildung fort. Die Vorstellungsart, daß der Sohn nur eine Kraft oder Wirksamkeit Gottes ohne eigene Persönlichkeit sey, hatte sich jetzt ganz aus der katholischen Kirche verloren, und dagegen fixirte sich in derselben die Meynung, daß der Sohn eine für sich bestehende Hypostase oder Person sey, immer mehr und fester.

3) Jedoch dachte man sich den Sohn auffer und nicht in dem Vater existirend oder subsistirend. Dem Einwurf, daß nach dieser Vorstellungsart zwey Götter daraus würden, begegnete man gemeiniglich damit: daß der Sohn



doch seinen Ursprung aus Gott habe, und also doch auch eine Grundursache aller Dinge sey, und daß zwischen Vater und Sohn die vollkommenste Einheit der Gesinnung und des Willens Statt finde. Nicht Allen scheint aber diese Antwort genügt zu haben; wenigstens gestand Dionysius von Rom, daß bey der Meynung, daß der Sohn und Geist zwey außer dem Vater für sich bestehende Hypostasen wären, die Lehre von der substantiellen Einheit Gottes unmöglich bestehen könne. Indessen herrschte sie doch in diesem Zeitraume ganz allgemein und war auch von der Gestalt, welche das Dogma gegenwärtig hatte, nicht zu trennen. Denn

4) in Ansehung der Würde und Vollkommenheit, wurde zwischen Vater und Sohn noch immer ein Stufenunterschied angenommen: ein solches Subordinationssystem schließt aber die von Dionysius vorgeschlagene Vorfürsungsart, daß Sohn und Geist in dem Vater subsistiren, nothwendiger Weise aus.

5) Daß man außerdem dem Sohne fast allgemein die absolute Ewigkeit absprach, war damit auch nicht in Übereinstimmung zu bringen. Zwar nannte man den Sohn oder *λογος* sehr oft gleichewig mit Gott; aber nur, in sofern er als intelligible Kraft von Ewigkeit her in Gott war; erst mit seinem Hervorgang aus Gott trat er aus diesem idealen Zustande in einen persönlichen Zustand über. Dieß geschah zwar nach der Meynung der Meisten zu aller Zeit; aber da doch der Sohn damit erst angefangen hat, als Person für sich zu bestehen: so kann er auf keine Weise ewig im absoluten Sinne heißen. Bloß Origenes stellte den Satz auf, daß der Sohn als außer dem Vater befindliche Hypostase von Ewigkeit her, ohne allen Anfang, existirt habe; fand aber damit, selbst unter seinen Schülern, fast gar keinen Beyfall.

6) Damit hängt auch die noch immer festgehaltene Meynung zusammen, daß das Daseyn des Sohnes nicht in dem Wesen des Vaters, sondern bloß in seinem Willen



seinen Grund habe. Denn hätte man schon das Erstere statuiert, so hätte man auch dem Sohne, gleich dem Vater, absolute Ewigkeit beylegen müssen. Aber von einer ewigen Zeugung des Sohnes von dem Vater befaßt der allgemeine Kirchenglaube dieser Periode noch nichts.

### §. 280.

Von dem Ausbruch der arianischen Streitigkeiten bis auf die Vollendung des Dogma durch Augustinus und die Erscheinung des sogenannten Symbolum Athanasianum.

Bis an das Ende des dritten Jahrhunderts hat man also ohne alles Bedenken den Sohn ποιηδεις, κτισδεις, oder κτισις, κτισμα, εργον, ποιημα, d. h. ein Geschöpf genannt. Diese Gewohnheit führte aber endlich zu der Frage: woraus hat denn wohl Gott den Sohn erschaffen oder hervorgebracht? Gab man zur Antwort: aus Nichts, so wie alles andere; so bot sich die andere Frage dar: hat nun der Sohn dieselbe Natur, wie der Vater, oder ist er seinem Wesen nach von dem Vater verschieden? Das Letztere hatte wirklich Dionysius von Alexandrien, um gegen den Sabellius die Persönlichkeit des Sohnes zu retten, behauptet und deswegen auch den Gebrauch des Wortes ὁμοουσιος von dem Sohne verworfen. Aber Andere waren anderer Meynung, und dieß gab nicht nur zur Entstehung des arianischen Streites Veranlassung, sondern gab auch dem kirchlichen Lehrbegriffe das Dogma von der Homousie oder Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater.

Arius behauptete gegen seinen Bischoff Alexander: der Sohn Gottes ist ein Geschöpf, und zwar ist er von Gott aus Nichts (ἐξ οὐκ οὐτῶν) erschaffen. Zwar ist dieses schon vor aller Zeit geschehen, aber der Sohn war doch nicht eher, als er erschaffen wurde, und mithin ist er nicht gleichewig mit dem Vater und kann nicht in demselben Sinne Gott genannt werden, als wie

der Vater. Er hat seine göttliche Würde nicht von Natur, sondern Gott hat sie ihm aus Gnaden verliehen, und er ist also geringer als der Vater.

Von dem Allem behauptete nun Alexander das Gegentheil: der Sohn ist nicht erschaffen, sondern aus dem Wesen des Vaters gezeugt (*γεννηθεῖς*), und da diese Zeugung eine nothwendige Handlung des Wesens Gottes ist, so ist sie so ewig, als wie Gott selbst ewig ist, und es kam also zwischen der Existenz des Vaters und der Existenz des Sohnes keine Zwischenzeit angenommen werden. Der Sohn ist also gleichewig mit dem Vater, ist von Natur Gott, und es findet zwischen ihm und dem Vater sonst gar kein Unterschied Statt, als daß der Vater ungezeugt und der Sohn gezeugt ist. So sehr diese Vorstellungsart dem Glauben der älteren Zeiten widersprach, so mußte sie bei der Betriebsamkeit und Beredtsamkeit des Athanasius auf der Kirchenversammlung zu Nicäa im J. 325 durchzusetzen. Es wurde auf derselben als Glaubensnorm festgesetzt:

- 1) Der Sohn ist gezeugt und nicht geschaffen (*γεννηθεῖς οὐ ποιηθεῖς*),
- 2) und zwar ist er von Ewigkeit gezeugt aus dem Wesen des Vaters (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*) und also mit dem Vater gleiches Wesens (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*).

Von nun an wurde nun für Alle, die sich zu der katholischen Kirche hielten, das Wort *ὁμοούσιος* das Schlüsselzeichen, und man wollte damit sagen: daß bei der anfangslosen Zeugung die ganze Fülle des göttlichen Wesens auf den Sohn übergeflossen sey, weßwegen er weder seiner Natur noch seiner Existenz nach geringer sey als der Vater. Zwar verstand man unter dieser Homousie des Sohnes bloß eine Gleichartigkeit des Wesens und nicht eine numerische Einheit des Wesens; aber dieß stand der Behauptung, daß der Sohn in dem vollen Sinne Gott sey als wie der Vater, nicht im mindesten entgegen; wohl aber war es

thwer, das Dogma von der Einheit Gottes beyzubehalten; undessen man half sich jetzt, wie vordem, mit der Erklärung, daß man ja doch nur Eine Grundursache statuiren.

Die nicänische Glaubensformel fand aber selbst unter den sogenannten Orthodoxen keinen allgemeinen Beyfall. Denn vielen war das Wort *ὁμοούσιος* anstößig, und zwar deswegen, weil der Häretiker Paul von Samosata dasselbe gebraucht hatte, um damit zu sagen: daß der Sohn keine eigene Substanz habe, kein eigenes substantielles Wesen wäre, sondern mit dem Vater nur Eine und dieselbe Hypostase oder Person sey. In den vier ersten antiochenischen Formeln wurde zwar die Zeugung des Sohnes vom Vater angenommen, aber die Zeugung aus dem Wesen des Vaters stillschweigend verworfen. In der fünften antiochenischen Formel, oder der sogenannten Formula *μακροούσιος*, wurde dagegen der Ausdruck: der Sohn ist in Allem dem Vater ähnlich (*ὅμοιος*), in Vorschlag gebracht. Daraus entstand das Wort *ὁμοιούσιος*, welches man statt *ὁμοούσιος* von dem Sohne zu gebrauchen anfieng. Allein das war nicht Allen, welche zu dieser Parthey gehörten, angemessen, und in der zweyten sirmischen Formel wurde der Gebrauch sowohl von dem Worte *ὁμοούσιος*, als von dem Worte *ὁμοιούσιος* verworfen. Die dritte sirmische Formel bestätigte zwar dieses, aber sie gestattete doch den Ausdruck: der Sohn ist in allem dem Vater ähnlich (*κατα πάντα ὅμοιος*); es war also bloß das Wort *ὁμοιούσιος* aufgeopfert, aber der Begriff doch beybehalten. Diese sämtlichen Gegner des nicänischen Glaubensbecrets waren übrigens alle Gegner von der arianischen Vorstellungsart, daß der Sohn ein Geschöpf des Vaters sey. Sie lehrten eine Zeugung desselben, aber nur von einer Zeugung aus dem Wesen des Vaters wollten sie nichts wissen, und deswegen nahmen sie das nicänische Glaubensbekenntniß und das darin von dem Sohn gebrauchte Wort *ὁμοούσιος* nicht an. Demohngeachtet hatte aber das nicänische Symbol doch seine vielen Freunde und selbst sehr gewichtige Vertheidiger. Un-

ter diesen zeichneten sich im Fortgange der Zeit, außer den Athanasius noch Basilus, Hilarius und die beiden Gregore aus. Sie hielten zwar fest über der nicänischen Glaubensformel; allein einige Punkte derselben wurden doch mehr herausgehoben und näher bestimmt. Darunter gehörte hauptsächlich die Zeugung des Sohnes aus dem Vater, welche man nun ausdrücklich, was in dem Nicänischen Symbol bloß angedeutet war, für nothwendig, d. h. in dem Wesen Gottes nothwendig gegründet und mithin also für anfangslos und ewig erklärte. Die Homousie des Sohnes bestimmte man ebenfalls fest und zwar dadurch, daß man sagte: der Sohn ist *ταυτοὺς οὐκ πατὴρ*, d. h. der Sohn ist seiner Natur und seinem Wesen nach ganz derselbe als der Vater und es findet zwischen ihm und dem Vater nur eine Ungleichheit in der Ursache des Daseyns Statt. Der Vater ist nämlich ungezeugt, der Sohn aber gezeugt; und diese ewige, anfangslose Zeugung ist eine schlechterdings unbegreifliche, der Natur Gottes eigene, und nur ihm und dem Sohne bekannte Sache (*πράγμα ἀρρητόν καὶ ὁσέως ἰδιὸν Θεοῦ*). Weil nun dieser Ungleichheit in der Ursache des Daseyns ohngeachtet dem Wesen nach der Sohn ganz derselbe wie der Vater ist, so sprach man auch von der *ταυτότητι* des Sohnes, d. h. von der Unerleyheit seines Wesens mit dem Wesen des Vaters, die man sich indessen noch nicht numerisch, sondern bloß generisch dachte (Athanas. or. II. c. Ar. S. 326 ff. Basil. ep. 52. ep. 227. Hom. XXIV. Hilar. de Trin. II. Gregor. Naz. orat. XXXV. Athanas. exp. fid. I. S. 240. orat. III. c. Arian. S. 406. De decr. Syn. III. S. 258.)

Während sich aber auf diese Weise der nicänische Lehnbegriff durch gegenseitige Reibungen immer mehr verschärfte, hatten die Vertheidiger desselben die abwechselndsten Schicksale. Bald hatten sie die Oberhand, und die Gegner desselben nach allen ihren verschiedenen Partheyen und Namen wurden gedrückt; bald wurden sie verfolgt, und die Antinicianer spielten die Gebieter und Meister. In einer

und der nämlichen Zeit hatten oft die Vertheidiger des nicänischen Glaubensbekenntnisses hier, und die Besreiter desselben dort die Oberhand, je nachdem die Theologie der Regenten beschaffen war. Denn diese war vom Anfange dieses langen Streites an jederzeit von dem größten Einfluß, wie denn endlich auch die Geneigtheit des Kaisers Theodosius des Großen dem nicänischen Glauben den Sieg auf immer verschafft hat. Zwar hatte schon Athanasius im Jahr 362. auf der alexandrinischen Synode die nicänische Glaubensformel bestätigen lassen; und dreizehn Jahre nachher machte, ganz nach dem Sinne derselben, die Synode in Syricum die Entscheidung, daß die *trias* des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gleiches Wesens (*ὁμοουσιος*) sey. Allein dieß alles hätte nichts gefruchtet, wenn nicht die weltliche Macht den Ausschlag für die nicänische Glaubensformel gegeben hätte. Sobald nur Theodosius der Große zuerst die Regierung über den Orient angetreten hatte, so gab er im Jahr 380. ein Gesetz, daß jeder, der den Namen eines katholischen Christen führen wolle, an Eine Gottheit des Vaters, Sohnes und Geistes unter gleicher Majestät und heiliger Dreyheit glauben müsse (Cod. Theod. XVI. Tit. I. l. 2.). Im Jahr 381. berief er das zweyte allgemeine Concilium nach Constantinopel, und absichtlich hatte er nur solche Bischöffe eingeladen, von deren theologischen Denkart er versichert war, daß sie für die nicänische Lehre stimmen würden. Auf dieser Versammlung wurde nun das nicänische Glaubensbekenntniß mit einigen Zusätzen wiederholt, und darin namentlich zu glauben befohlen: „an Einen Herrn Jesum Christum, den eingebornen Sohn Gottes, welcher aus dem Vater vor aller Zeit gezeugt ist, wahrer Gott aus dem wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleiches Wesens mit dem Vater.“ Die Beschlüsse dieser Versammlung erhielten hierauf die kaiserliche Bestätigung, und Theodosius gab ein Gesetz, daß alle Kirchen, welche bisher die Ketzer, d. h. vornämlich die Gegner des Nicänischen Lehrbegriffes besessen hatten, den Katholiken eingeräumt werden sollten (Cod. Theodos. XVI. Tit. I. l. 3.). Anfänglich erstreckte

sich zwar die Kraft dieses Mandats nur über den Orient, da Valentinian den Occident beherrschte; als aber Theodosius Herr des ganzen Reiches wurde, so wurden überall die Gegner des Nicänischen Lehrbegriffs verfolgt. Und als Theodosius Söhne und Nachfolger damit fortführen, so wurde im ganzen römischen Reiche der Arianismus nach allen seinen verschiedenen Zweigen allmählich, bis auf einige kleine Überreste, ausgerottet. Zwar fand er noch unter den Gothen, Vandalen, Burgundionen und Longobarden eine Zeit lang Schutz; endlich verschwand er aber auch unter diesen Völkern, und die ganze Christenheit bekannte mit der nicänisch-constantinopolitanischen Glaubensformel die Homousie und ewige Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters. Inzwischen hatte aber das Dogma durch Augustinus seine letzte Bestimmung erhalten. Bis auf seine Zeit nannte man den Sohn  $\text{ὁμοουσιος τῷ πατρὶ}$  in Bezug auf die vollkommene Einerleyheit seiner Substanz mit der Substanz des Vaters, die man sich beyde als aufeinander befindlich dachte. So lange lehrte man also nur eine generische Einheit des Vaters und Sohnes; allein Augustinus wollte alle Einheit der Gattung und Art schlechterdings ausgeschlossen wissen, und drang ganz bestimmt auf eine numerische oder Zahleneinheit (de Trin. VI, 6. vergl. 4.). Sein Ansehen verschaffte dieser Bestimmung bald überall Eingang, und von der Zeit an, als sie durch das fälschlich sogenannte Symbolum Athanasianum noch mehr Publicität erhielt, wurde sie und blieb symbolisch.

Aus dieser dritten Periode ergeben sich also folgende Resultate:

- 1) Die arianische Streitigkeit gab die Veranlassung, daß man als Lehrnorm festsetzte: der Sohn ist nicht geschaffen, sondern erzeugt, und zwar aus dem Wesen des Vaters erzeugt, daher er mit ihm auch gleiches Wesens, und ewig und anfangslos ist. Im Fortgange des Streites bestimmte man dieses

noch näher also: die Zeugung des Sohnes ist ein nothwendiger Act, eine nothwendige Folge der Natur des Vaters, daher kommt dem Sohne absolute Ewigkeit zu, wie dem Vater, weil der Vater vermöge seiner Natur immer als der Zeugende gedacht werden muß.

- 1) Die gewaltsamen Maaßregeln des Kaisers Theodosius des Großen und seiner beyden Söhne machten diese Bestimmungen zum herrschenden Glauben der Kirche.
- 2) Augustinus, dessen Lehrbegriff in das sogenannte Symbolum Athanasianum oder Quicumque überging, verdrängte endlich die, bis jetzt herrschende, Vorstellung von der bloßen generischen Einheit des Sohnes mit dem Vater, und wußte dagegen den Satz geltend zu machen: daß der Sohn der Zahl nach (numerisch) mit dem Vater Eins wäre, und daß beyde nebst dem heiligen Geiste in dem Einigen göttlichen Wesen (*οὐσια*) subsistiren.

Dies ist der Lehrbegriff aller nachfolgenden Zeiten geblieben. Ihm zu Folge wird also gelehrt:

- 1) Daß der Sohn eine von den drey vollkommen gleichen Hypostasen, Personen, Subjecten oder Suppositis sey, welche in dem Einigen göttlichen Wesen subsistiren.
- 2) Der Sohn ist aus dem Vater von Ewigkeit her gezeugt, d. h. in dem Vater liegt der Grund, warum der Sohn in dem Einigen göttlichen Wesen ohne Anfang und Beginn so, und nicht auf eine andere Art subsistirt.
- 3) Der Sohn haucht zugleich mit dem Vater den heiligen Geist aus, d. h. in dem Sohne liegt wie in dem Vater der Grund, warum der heilige Geist in dem Einigen göttlichen Wesen so, und nicht auf eine andere Art subsistirt.



**Geschichte des Dogma von dem heiligen Geiste.**

Vergl. Ziegler's Geschichtsentwicklung des Dogma von dem heiligen Geiste von den frühesten Zeiten an, bis auf das florentinische Concilium im 15. Jahrhunderte, in seinen theologischen Abhandlungen, Theil I. Göttingen 1791. S. 77 ff.

J. G. Rosenmüller Obs. nonnullae ad historiam dogmatis de Spiritu S. pertinentes. Erl. 1782. 4.

Kritik und Erklärung des dritten Artikels des christlichen Glaubens oder die Lehre vom heiligen Geiste an Zeitbegriffen. Zerbst 1804. 8.

Das Theologumenon vom Pneuma Hagion als Mutter des Geistes in seinem Zusammenhange mit den allgemeinen theogonischen Begriffen der morgenländischen, und den besondern der jüdisch-christlichen Gotteslehre dargestellt, in Karl Imm. Nitsch's theologischen Studien, Leipzig 1816. 8.

**Erste Periode.**

**Von dem Ende des apostolischen Zeitalters bis auf Tertullian.**

Da schon im N. T. über das *πνευμα ἁγιον* unbestimmt gesprochen wird, so läßt sich gar nicht anders erwarten, als daß sich auch in den Schriften der zunächst folgenden Kirchenlehrer über dieß Dogma die größte Unbestimmtheit und Mannichfaltigkeit der Lehrart findet. Gewiß ist es indessen, daß man das Bekenntniß des heiligen Geistes für einen Glaubenspunct schon in den allerfrühesten Zeiten gehalten habe. Der Beweis liegt in den alten Symbolis, welche man den Katechumenen vorgelegt hat (vergl. Walch Bibl. Symb. vet. S. 55 ff.). Aber auch in ihnen liegt das Dogma noch ganz unbestimmt und unentwickelt. Von allen Seiten her offenbart es



es sich also, daß vielleicht in dem ganzen christlichen Glauben bis auf Tertullian's Zeitalter kein Punkt so unbestimmt und schwankend war, als die Lehre vom heiligen Geiste. Daher stößt man auf die verschiedensten Meinungen darüber. Einige hielten

1) den heiligen Geist für einen und denselben mit dem Sohne oder  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ . Nach dem Dafürhalten einiger neueren Gelehrten wäre auch diese Meinung auf das N. T. gegründet. Allein es läßt sich wohl schwerlich genugsam beweisen, daß der Ausdruck  $\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$  im N. T. häufig mit  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  gleichbedeutend sey, da beide Ausdrücke niemals in Verbindung mit einander vorkommen. Indessen, wenn es sich auch im Gegentheil leichter darthun läßt, daß im N. T. unter  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  etwas anderes verstanden sey, als unter dem  $\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ ; so läßt sich doch nicht läugnen, daß einige Lehrer der zunächstfolgenden Zeit sich unter dem  $\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$  ganz und gar nichts anders als den  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  gedacht haben. So steht man aus Hermas Pastor (Simil. V. c. 2, 5.), daß er das höhere Wesen, welches in dem Menschen Jesus wohnte, für den heiligen Geist gehalten habe. Nach Hieronymus (ep. 84. ad Pammach. und ad Gal. IV, 5.) hätte in weit spätern Zeiten diese Meinung noch einen Vertheidiger an Lactantius gehabt, welches sich auch dadurch zu bestätigen scheint, daß Lactantius in allen seinen Schriften durchaus nichts von dem heiligen Geiste sagt. Ausserdem haben es Souverain in seinem von Löffler übersetzten Platonismus der Kirchenväter, Biegler in der angeführten Abhandlung, und Lange in seiner Dogmengeschichte, noch von mehreren zunächst auf das apostolische Zeitalter lebenden Lehrern wahrscheinlich zu machen gesucht, daß sie gleichfalls den Sohn und Geist identificirt hätten. Keil aber in seiner Abhandlung: Ob die ältesten christlichen Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohne und Geiste gemacht haben? welche in Flatt's Magazin für christliche Dogmatik 4. St. S. 34 ff. abgedruckt ist, hat einen bes

deutenden Widerspruch erhoben. Wenn sich aber auch diese dunkle Sache bey einem jeden Schriftsteller dieser Periode in ein ganz vollkommenes Licht setzen ließe: so muß man doch in jedem Falle zugeben, daß wenigstens einige den Sohn und den Geist identificirt haben. Vielleicht läßt sich aber der Sache noch eine andere Ansicht geben. Manche nahmen an, daß Gott vermittelt des Geistes den *λογος* oder Sohn geboren oder gezeugt habe. Deswegen nennt Tatianus den *λογος* das erstgeborne Werk des Geistes (*εργον πρωτοτοκον του πνευματος*, Orat. ad Graec. S. 145.) In eben dem Sinne wurde in dem Evangelium secundum Hebraeos der heilige Geist die Mutter Christi genannt (Orig. Comment. in Joh. T. IV. S. 61. ed. d. l. Rue.)

Theophilus von Antiochien sagt: daß Gott durch die Weisheit, worunter er bekanntlich den heiligen Geist versteht, seinen Logos gezeugt habe (ad Autol. II. c. 14.)

Auch Clemens von Alexandrien läßt, nach einer andern modificirten Vorstellung, den Logos vermittelt des *vous* in Gott erzeugt werden.

Zwar meynete Origenes, der heilige Geist wäre im Evangelium secundum Hebraeos bloß in Hinsicht auf den Ausspruch Jesu, Matth. XII, 50. wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter die Mutter Christi genannt, weil der heilige Geist im ausnehmendsten Sinne der Vollstrecker und Vollbringer des göttlichen Willens sey. Demgegen behauptet Hieronymus: daß die Benennung des heiligen Geistes: Mutter Christi, bloß daher rühre, weil das hebräische Wort *אִמָּה* ein nomen generis foeminini wäre. In den neuern Zeiten hat Grabe (Specil. Pattr. I. S. 327.) den Ausdruck also erklärt: die judaisirenden Christen in Palästina, nannten den heiligen Geist deshalb die Mutter des Messias, weil sie die Stimme vom Himmel, welche bey der Taufe Jesu den niedersteigenden Geist begleitete, um die Sohnschaft des Täuflings zu erklären, für eine

Stimme des Geistes selbst nahmen, und diesen nun, um dem Gebettigten nicht zwey himmlische Väter zu geben, zur göttlichen Mutter ernannten. Daraus gieng also hervor, daß diesen judaisirenden Christen, welche das Euangelium secundum Hebraeos lasen, das *πνευμα ἅγιον* eben das war, als andern Christen der *λογος* oder Sohn, das Princip aller physischen und moralischen Einflüsse auf die Welt, also auch aller Offenbarungen, Theophanien und Wunderwerke Urheberin, und in sofern Mutter des Messias, als dieser durch die Taufweihe ein inneres göttliches Leben und Wesen von ihr empfangen hatte. Noch bey dem Fab. Mar. Victorinus, einem Heidenchristen am Ende des 4ten Jahrhunderts, welcher Libri IV. de sanctissima Trinitate contra Arium geschrieben hat, findet man den heiligen Geist die mater Jesu genannt; aber auf die Zeugung des Sohnes von dem Vater durch den Geist bezogen, und diese Erklärung ist wohl auch die richtigste.

Es läßt sich vermuthen: daß man im zweiten Jahrhunderte auch folgende Theorie über den Logos und Geist hatte: Gott hat vermittelst seines Geistes den *λογος* in sich erzeugt. Als dann vor oder bey der Schöpfung der *Logos* mit Substantialität aus Gott ausfloß, so blieb zwar der Geist in Gott zurück; weil aber der *Logos* nach einem unpersönlichen Zustande in Gott durch ihn erzeugt worden war: so steht er mit dem Geiste in eben dem genauen genetischen Verhältnisse wie mit Gott selbst. — Daraus läßt sich nun nicht nur erklären, wie man den heiligen Geist die Mutter Christi nennen, sondern auch, wie man den *Logos* und Geist identisch betrachten konnte. Es geschieht nach einer metonymischen Verwechslung der Wirkung mit ihrem Mittel.

2) Nach einer andern Vorstellungsart dieser Periode wurde der heilige Geist als eine bloße göttliche Kraft betrachtet. Dieß ist von Athenagoras ganz gewiß, welcher mit allen denen, die die orientalische Emanationstheorie in ihrem reinen und ächten Sinne auffaßten, das



2) Zwar scheint die Vorstellungsart, daß der heilige Geist ein für sich bestehendes Subject sey, ebenfalls auch die vorherrschende gewesen zu seyn; aber

a) man dachte sich darunter ein außer Gott existirendes Subject, und nahm

b) eine Abstufung zwischen dem Sohne und Geist an. Dieß sagt nicht nur Irenäus mit deutlichen Worten; sondern es liegt auch in der ganzen Vorstellungart des Zeitalters über die heilige τριάς des Vaters, Sohnes und Geistes, die auf dem Subordinationsprincip beruhte.

3) Außerdem wurden über das πνευμα ἅγιον noch keine andern Bestimmungen gemacht; und

4) zu bemerken ist, daß das πνευμα ἅγιον auch öfters σοφία, sapientia genannt wird.

Der Grund liegt darin, weil in dem kabbalistischen System die dritte Sefirah oder der dritte Ausfluß aus Gott כִּנָּה genannt wird, welches Wort auch durch σοφία übersetzt werden kann.

## §. 282.

### Zweite Periode.

Von Tertullian bis auf die Synode zu Alexandrien im Jahr 362.

Diese Periode beginnt mit den Montanisten, deren System sich bekanntlich einzig und allein um das Dogma von dem heiligen Geist oder Paraklet herumgedreht hat. Sie haben daher auch zur Entwicklung desselben mehr gethan, als die Lehrer der katholischen Kirche zu ihrer Zeit. Durch sie wurde nämlich die Persönlichkeit des heiligen Geistes zum bleibenden Lehrsatz gemacht.

Aus Tertullian lernt man ihre Theorie kennen. Dieser stellt sich den heiligen Geist als einen Ausfluß aus Gott vermittelt des Sohnes, oder durch den Sohn vor; die Substantialität Gottes ist auf ihn übergefloßen; aber nur zum Theil; daher Tertullian den heiligen Geist eine Partikel der Gottheit (*pars totius*) nennt, und ihn natürlicher Weise für geringer als den Vater und Sohn hält. Er betrachtet Geist, Sohn und Vater im Verhältnisse dreier sich erhebender Stufen (*adu. Prax. c. 4. 8. 13. 26. 28. 31.*). Schwerlich würde man aber auf die alleinige Autorität der Montanisten in der katholischen Kirche gleich so allgemein die Persönlichkeit des heiligen Geistes angenommen haben, wenn nicht die alexandrinischen Lehrer eine Frage erhoben hätten, welche die Persönlichkeit des heiligen Geistes voraussetzt.

Obgleich Clemens von Alexandrien wenig oder nichts Bestimmtes über das *πνεῦμα ἁγίων* sagt: so sieht doch eine ganz kurze Stelle in seinen Strom. lib. V. C. 719. den Weg auf, welchen nun das Dogma in seiner Fortbildung genommen hat.

Hier erklärt Clemens eine Stelle im Plato von der heiligen Dreieinheit, und bemerkt am Ende: das Dritte ist der heilige Geist, das zweite aber der Sohn, durch welchen nach dem Willen des Vaters alles gemacht ist. Daß alles durch den Logos oder Sohn geschaffen worden sey, war eine ganz allgemeine, und besonders unter den platonisirenden Kirchenlehrern zu Alexandrien feststehende Vorstellung. Wenn man nun aber vom Vater, Sohn und Geist sprach, so mußte man natürlicher Weise fragen: ist denn der heilige Geist unerschaffen, oder ist er auch durch den Sohn erschaffen worden? Diese Frage beschäftigte die alexandrinischen Lehrer, und hauptsächlich Clemens Schüler, den Origenes.

Nach seiner Erörterung der Sache ist Nichts unerschaffen oder ungezeugt als der Vater, und da der Sohn alles erschaffen hat, so muß er also auch den heiligen Geist erschaffen haben. Doch ist der heilige Geist unter

allen Geschöpfen, die der Sohn erschaffen hat, das vorzüglichste. Weil er aber Daseyn und alle moralischen Eigenschaften durch den Sohn empfangen hat, so ist er nicht nur geringer wie der Sohn, sondern er heißt auch deswegen nicht ebenfalls Sohn Gottes, sondern Geist Gottes, weil er nicht wie der *λογος* seinen Ursprung unmittelbar von Gott, sondern nur mittelbar durch den Sohn hat. (Comment. in Joh. T. IV. S. 60. d. l. lae S. 235. de princ. l. 3.). Diese Theorie, welche zwar auf der Personalität des heiligen Geistes beruhet, ihn aber zu einem Geschöpfe machte, breitete sich nun immer weiter aus. Auch Arius hielt den heiligen Geist für ein Geschöpf des *λογος* (Athanas. c. Arian. S. 141. ed. Pot. 1627. ad Serap. Op. S. 185.)

Um so merkwürdiger ist es daher, daß in dem, gegen Arius gerichteten, nicänischen Glaubensbekenntnisse bloß steht: wir glauben auch an den heiligen Geist. Dieser Umstand giebt deutlich zu verstehen: daß die Gegner des Arius in diesem Punkte damals mit ihm noch übereinstimmend dachten. Deswegen ist der heilige Geist auch in diesem Symbolum nicht Gott genannt, welches keine zufällige Auslassung ist. Denn bis jetzt war es noch nicht gewöhnlich, ihn so zu nennen. Selbst einige Zeit hernach wurde es noch für kaiserlich gehalten, wenn man es that.

Gregor von Nazianz erzählt (orat. funebr. Basil. ed. Billii Vol. I. S. 364.), daß Basilius Feinde hemselfen aufgelauret hätten, ob er den Namen Gott von dem heiligen Geiste gebrauchen würde.

Basilius war auch auf seiner Hut, und erklärte einmal in einer Predigt: der heilige Geist ist nicht Gott, aber Gottes Geist (*ουτε αυτος ο Θεος αλλα Θεου πνευμα*, Homil. in seinen baptism.)

Auf gleiche Art schrieb Eusebius von Cäsarea: die katholische Kirche erkennt keinen andern Gebornen als den eingebornen Sohn Gottes, des göttlichen Namens

würdig (de eccl. Theologia I, 11.). Thaten dieß diese beyden Männer: so ist gar nicht zu verwundern, wenn Hilarius in den zwölf Büchern von der Trinität so wenig als Cyrill von Jerusalem in der 16ten und 17ten Katechese, wo er weitläufig den Artikel vom heiligen Geiste ausführt, ihn Herrn und Gott nennen. Indessen trägt doch Hilarius Bedenken, ihn ein Geschöpf (creatum) zu nennen. Im Fortgange des arianischen Streites sahen es auch mehrere ein, wie bedenklich dieß sey, und daß man die Homousie des Sohnes ohnmöglich ganz sicher stellen könne, wenn man den heiligen Geist nicht auch aus der Reihe der Geschöpfe herausnehme.

Macedonius, Bischoff zu Constantinopel, da zu den Semiarianern und Gegnern des nicänischen Lehrbegriffs gehörte, gab die Veranlassung dazu. Ganz übereinstimmend mit dem ältern Lehrbegriff hielt er den heiligen Geist für eine durch den Sohn erschaffene, und mithin dem Vater und Sohn untergeordnete Hypostase. Er versagte ihm demgemäß das Prädicat Gott, nannte ihn nur *διакονος* und *υπηγετης* und erklärte, daß er nicht die Verehrung des Vaters und Sohnes verdiene (Sozom. H. E. II, 45. Theod. H. E. IV, 27.).

Dagegen erhoben sich nun jetzt mit aller Kraft Athanasius, Basilus der Große, die beyden Gregore, Didymus und andere, und der Kampf gegen die Pneumatomachen, wie man nun die Anhänger des Macedonius und alle diejenigen nannte, welche den heiligen Geist für ein Geschöpf hielten, verflocht sich ganz in die weitausgebreitete arianische Streitigkeit. Man sehe nämlich ein, daß, weil es in der Schrift heiße: „alles was der heilige Geist habe, das gehöre dem Sohn,“ der Sohn ebenfalls ein Geschöpf seyn müßte, wenn es der heilige Geist wäre. (Athanas. ep. 3. ad serap. Gregor. Naz. orat. 37.)

Athanasius wußte es daher dahin zu bringen, daß auf der Synode zu Alexandrien im Jahr 362. auch



dieses festgesetzt wurde: „der heilige Geist gehört zur heiligen Trias, welche nicht getrennt werden darf. Wer also den heiligen Geist von dem Wesen Christi absondert, und ihn ein Geschöpf nennt, der ist zu anathematisiren.“

Aus dieser zweiten Periode ergeben sich also folgende Resultate:

- 1) Durch die Montanisten und durch Tertullianus wurde der Glaube an die Persönlichkeit des heiligen Geistes erst eigentlich festgegründet; aber noch mehr
- 2) durch Origenes, aus dessen Schule sich übrigens der Lehrsatz verbreitete, daß der heilige Geist ein Geschöpf des Sohnes, und mithin geringer als der Sohn und Vater sey.
- 3) Diese Vorstellungsart erhielt sich bis an das Ende der Periode, wo auf die vom Macebonius gegebene Veranlassung gegen ihn und die Arianer auf der Synode zu Alexandrien im Jahr 362. dieselbe als keßerisch verworfen ward.
- 4) Indessen war dieser Beschluß bloß negativ, und obgleich der heilige Geist dadurch aus der Reihe der Geschöpfe herausgehoben ward, so wurde doch seine Gottheit nicht positiv bestimmt. Denn bis jetzt war es noch nicht Sitte, den heiligen Geist Gott zu nennen.

S. 283.

### Dritte Periode.

Von der Synode zu Alexandrien im Jahr 362.  
bis auf Augustinus und die Erscheinung des  
Symbolum Athanasianum.

Was die Synode zu Alexandrien nur negativ ausgedrückt hatte, das drückte der römische Bischoff Damasus auf einer Synode zu Rom im Jahr 372. positiv aus.

Es wurde nämlich der dogmatische Beschluß gefaßt: der heilige Geist darf nicht von der Gottheit getrennt werden, sondern ist in Rücksicht an Kraft und Ehre als gleich vollkommen mit Vater und Sohn zu verehren. Damit wurde also feyerlich und so bestimmt als möglich proclamirt, daß Vater, Sohn und Geist vollkommen gleiche Hypostasen wären. Im Jahr 373. that die Synode in Illyrien noch einen Schritt weiter: sie stellte den Lehrsatz auf, daß die *trias* des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gleiches Wesens (*ὁμοουσιος*) sey. Diese zwei Bestimmungen wurden für das Abendland eben so entscheidend, als der Ausspruch des neun Jahre darauf (381.) zu Constantinopel gehaltenen, zweiten allgemeinen Concils für die Morgenländer. In dem auf demselben wiederholten nicäischen Glaubensbekenntnisse wurde nämlich der Artikel des heiligen Geistes folgendermassen erweitert: Wir glauben an *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κυριον, τὸ ζωοποιον, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευομενον, τὸ συν πατρὶ καὶ υἱῳ συμπροσκυνουμενον, συνδοξαζομενον, τὸ λαλῆσαι διὰ τῶν προφητῶν*. Darin ist zwar der Homonie oder Consubstantialität des heiligen Geistes nicht ausdrücklich oder explicite gedacht, aber sie liegt doch implicite in dem ihm zugeschriebenen Ausgehen aus dem Vater, und in der Forderung, den heiligen Geist gleich dem Vater und Sohn zu verehren. Man that es wohl ganz absichtlich, daß man ihrer nicht namentlich gedachte, weil die Neuheit der Sache Vorsicht anrieth. Aus eben dem Grunde nannte man ohne Zweifel den heiligen Geist auch bloß „den Herrn und Lebendigmacher“ (*τὸ κυριον καὶ τὸ ζωοποιον*) und nicht Gott, weil es nur zu bekannt war, daß es nicht die bisherige Bewohnheit gewesen ist, den heiligen Geist geradezu Gott zu nennen. Der Sache nach brachten es also die tüchtigsten Kämpfer gegen die Pneumatomachen, Athanasius, Gregorius Nazianzenus, Gregorius Nyssenus, Basilus, Didymus, Hilarius und andere nach und nach so weit, daß man den heiligen Geist als eine dem Vater und Sohn ganz vollkommen gleiche, per-

on oder Hypostase betrachtete. Die Fortschritte der folgenden Zeit beschränken sich daher größtentheils nur darauf, daß man sich auch angewöhnte, mit eben den Ausdrücken von dem heiligen Geiste zu sprechen, als von dem Vater und Sohne.

Indessen durch Augustinus gieng doch noch eine wesentliche Veränderung des Dogma vor; er ver wandelte nämlich, die unter Homousie bisher verstandene, Gleichartigkeit des Wesens in eine numerische Einheit, so daß also von seiner Zeit an das *πνευμα ἅγιον* als eine Hypostase betrachtet wird, die mit den Hypostasen Vater und Sohn eine Einheit ausmacht. „Eine andere Person, heißt es im Symbolum Quicumque, ist der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der heilige Geist; doch haben der Vater, der Sohn und der heilige Geist eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit, gleiche Majestät. Der Vater ist Gott, der Sohn Gott, auch der heilige Geist Gott, und doch sind nicht drey Götter, sondern es ist Ein Gott.“

Am Schluß dieser dritten Periode zeigt sich also:

- 1) daß die Folge von der geschehenen Anathematisirung der Meynung, der heilige Geist wäre ein Geschöpf, diese war, daß der heilige Geist allmählich zum *ὁμοούσιος* des Vaters und Sohnes gemacht wurde.:
- 2) Man erkannte ihn deswegen gleicher göttlicher Anbetung würdig.
- 3) Indessen, ob man gleich die Gottheit des heiligen Geistes gar nicht mehr bezweifelte: so trug man doch, nach der Gewohnheit der vorhergehenden Zeiten, lange noch Bedenken, ihn in concreto Gott zu nennen. Das athanasianische Symbolum ist das erste öffentliche Actenstück, worin er Gott heißt.
- 4) Augustinus schob endlich der Homousie den Begriff der wesentlichen Gotteinheit unter, und von dieser Zeit an wird nun der heilige Geist als eine

Person betrachtet, die dem Wesen nach eine Einheit mit Vater und Sohn macht.

§. 284.

V i e r t e P e r i o d e.

Von dem Augustinus bis auf die neuern Zeiten.

Geschichte des Dogma vom Ausgange des heiligen Geistes.

Vergl. J. G. Walch Historia controuersiae de processione spiritus sancti. Jenae 1751. 4.

Pfaff historia succincta controuersiae de processione spiritus sancti. Tubingae 1769. 8.

Theophanes Procopowicz Historia in qua de ortu et progressu controuersiae de processione spiritus sancti narratur. (Gotha) 1767. 8.

So wie nun durch Augustinus das Dogma bestimmt war, so blieb es im Ganzen; nur über einen Nebepunct erhob sich eine Streitigkeit, die endlich zur Trennung der griechischen und lateinischen Kirche Veranlassung gegeben hat. Die Sache betraf die Frage: ob der heilige Geist nur vom Vater, oder ob er vom Vater und Sohn zugleich ausgehe?

Die Controvers gründet sich auf die Erklärung Jesu Joh. XIV — XVI. über das πνευμα αληθείας und insoweit auf die Äußerungen, daß dasselbe vom Vater ausgehe (εκπορευεσθαι), und daß dasselbe der Vater oder er (Jesus) sende (πεμπειν). Wenn man also bey dem Ausdrücke εκπορευεσθαι bleibt, so lehrt das N. T. selbst keinen Ausgang des heiligen Geistes aus dem Sohne. Indessen bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts hinein hatte diese Idee kein Interesse, und wenn man auch bisweilen nach der Bibel sagte: der heilige Geist gehet vom Vater aus, so war es eine bloße Formel, bey der man sich nichts weiter denken konnte, als: der heilige Geist hat,

wie alle erschaffene Dinge, seinen Ursprung vom Vater. Denn bis über den Anfang des arianischen Streites herab wurde ja auf die Autorität des Origenes allgemein geglaubt: daß der heilige Geist ein Geschöpf des Vaters durch den Sohn sey. Man konnte daher eben so gut sagen: der heilige Geist geht auch vom Sohne aus, wenn man es so verstand: der heilige Geist hat seinen Ursprung von dem Vater durch den Sohn. Daß man auch wirklich bisweilen so gesprochen habe, ersieht man aus Eusebius (de eccles. Theol. III, 4.). Dieser erzählt, daß Marcellus von Ancyra aus dem Sage: der heilige Geist gehe vom Vater und vom Logos aus, geschlossen habe, daß der Vater und der λογος keine zwey verschiedenen Personen oder Hypostasen seyn könnten. Da Marcell die Prämisse dieses Schlußes als einen unter den Orthodoxen ausgemachten Satz ansieht, und Eusebius wohl der Folgerung, aber nicht der Prämisse widerspricht, so kann man mit allem Rechte annehmen, daß man damals schon, wenigstens bisweilen, von einem Ausgang des heiligen Geistes aus dem Sohne gesprochen habe. Die Idee, welche man dabey hatte, war aber keine andere als diese, daß der heilige Geist seinen Ursprung von dem Vater durch den Sohn habe. In der Folge, als man von Seiten der Vertheidiger des nicänischen Lehrbegriffes Bedenken trug, den heiligen Geist ein Geschöpf zu nennen, und als endlich auf der alexandrinischen Synode, im Jahre 362. der heilige Geist aus der Reihe der Geschöpfe herausgehoben wurde, mußte diese Idee freylich modificirt werden, weil nun von dem Ursprung des heiligen Geistes, durch eine Erschaffung keine Rede mehr seyn durfte. Die Homousie oder Wesensgleichheit des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne war dasjenige, was man eigentlich gegen die Pneumatomachen zu erkämpfen suchte, weswegen denn obige Idee also modificirt wurde: der heilige Geist hat von dem Vater Daseyn und gleiches Wesen erhalten durch den Sohn. Dieß brücker die Vertheidiger des nicänischen Glaubens auf verschiedene Weise aus.

Athanasius sagt: der heilige Geist ist ein Aushauch (πνοη) des Vaters, und der Sohn ist die Quelle (πηγη) des heiligen Geistes (ad Serap. T. II. S. 21. de humana patern. S. 469.)

Gregor von Nyssa sagt: der heilige Geist gehet vom Vater aus, οὐκ αμεσῶς ἀλλ' ἐμμεσῶς, d. h. nicht unmittelbar, sondern vermittelt des Sohnes (Opp. Tit. I. S. 459.). Etwas früher hatte sich auf gleiche Weise schon Epiphanius also erklärt: der heilige Geist ἐκπορευεται ἐκ πατρὸς καὶ λαμβανει παρ' υἱοῦ (Haer. 62, 4.).

Cyrill drückte sich so aus: der heilige Geist ist α πατρὸς δι' υἱοῦ oder προχομενον ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ (de orat. lib. I. Nr. 9.). Hieraus läßt sich also ganz klar erkennen, was man unter dem Ausgang (προοδος, προελυσις, εκπορευσις, εκπεμψις) des heiligen Geistes verstanden hat, nämlich dieses: der heilige Geist hat sein Daseyn aus dem Vater durch den Sohn, und zwar so, daß er beyden ὁμοουσιος ist. Die ganze Vorstellungsart beruht also auf folgendem Schema: der Vater ist αἰτιον (die Grundursache), der heilige Geist αἰτιατον (das Bewirkte) und der Sohn ἐν μεσῳ (das Vermittelnde, die causa media, wodurch der Vater die Gottheit dem heiligen Geist mitgetheilt habe). Nichts anderes wollte man auch sagen, wenn man von dem Ausgange des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne sprach, wie z. B. Epiphanius (Haer. 74, 7.). Denn die Meinung, daß der Sohn die primitive Ursache des Daseyns des heiligen Geistes sey, wurde nunmehr von allen Seiten bestritten, weil sie zu der Kezerey, daß der heilige Geist ein Geschöpf des Sohnes wäre, zurückführte.

So sagt Theodor von Mopsuest in seinem Glaubensbekenntnisse (in Walch Bibl. Symb. S. 204.): το πνευμα ἅγιον οὐτε δια υἱοῦ (als der primitiven oder wirkenden Ursache) τὴν ὑπαρξιν (Daseyn) εἰληφας. (Der heilige Geist hat sein Daseyn nicht durch den Sohn, als die primitive oder wirkende Ursache, erhalten; denn diese ist der Vater, und der Vater und der Sohn, ist nur die werkzeugliche Ursache.). Und eben so erklärte sich Cy

τιλλ: το πνεῦμα το ἅγιον οὐκ ἐξ υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον. Bei diesem Lehrsatze, daß der heilige Geist von dem Vater durch den Sohn ausgehe, d. h. daß der heilige Geist sein Daseyn als gleichwesentliche Hypostase von dem Vater durch den Sohn habe, ist auch die griechische Kirche immer geblieben. Da aber in dem nicänisch, constantinopolischen und chalcedonensischen Symbolum der heilige Geist bloß ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον genannt worden war, ohne den Zusatz δι' υἱοῦ, so wurde es, weil man sich sehr genau an die Worte dieses Symbolums zu halten suchte, nach und nach Observanz, von einem Ausgange des heiligen Geistes zugleich auch aus dem Sohne, welches im unbestimmten Ausdrucke bis hieher bisweilen geschehen war, gar nicht mehr zu sprechen. Ja man hielt es endlich für gefährlich, weil man dadurch so leicht auf die Meinung gebracht werden konnte, der heilige Geist habe sein Daseyn von dem Sohne als der primitiven Ursache. Den Beweis liefert Theodoret (opp. T. V. S. 44.), der die Meinung, daß der heilige Geist sein Daseyn aus oder von dem Sohne habe (τὴν ὑπαρξιν ἔχον), deswegen für gottlos erklärt, weil, wie er sagt, wir dem Herrn glauben, welcher sagt: der Geist gehet vom Vater aus; und dem Apostel, welcher sagt: wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, welcher aus Gott (dem Vater) ist.

Allein in der lateinischen oder abendländischen Kirche war es anders. Hier sprach man ohne Bedenken von dem procedere a patre et filio; so Ambrosius (de spiritu s. lib. I. c. 10.); Augustinus (de Trinit. lib. V. c. 14. IV, 20. XV, 26.); Gennadius (de dogm. eccl. c. 1.).

Indessen, wenn alle dem Augustinus gleich gedacht haben: so haben sie doch die Sache nicht anders verstanden, als wie die Griechen. Denn Augustinus bemerkt: der heilige Geist gehe zwar auch von dem Sohne aus, aber principaliter nur von dem Vater;



## III. Specielle Geschichte des Dogmen

von dem Sohne also nur mittelbarer Weise (XV, 17.) Je allgemeinere Sitte es aber mit fortgehender Zeit im Abendlande wurde, von einem procedere ab utroque zu sprechen, um so eher konnte man sich auch erlauben, auf der dritten Synode zu Toledo in Spanien im Jahr 589 in das wiederholte constantinopolitanische Glaubensbekenntniß das „et filio“ hineinzuschleiben, und den dritten Artikel also zu stellen: *Crédimus et in spiritum sanctum Dominum et vivificantem, ex patre et filio procedentem.*

Man hatte aber noch eine besondere Ursache dazu. Die Interpolation sollte ein Gegensatz gegen den Ariismus seyn, von welchem sich die Gothen auf dieser Synode los sagten. Dieser Zusatz hatte aber in späterer Zeit merkwürdige Folgen; da ihn die Griechen für eine Verfälschung des constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses erklärten und sich mit aller Macht das Dogma de processione spiritus sancti ab utroque, das im Occident die kirchliche Sanction erhielt, nicht aufbringen ließen. Dem späterhin nahm man das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und Sohne nicht mehr im augustinischen Sinne, sondern schon zu Johannes von Damascus Zeiten wurde der Satz von den Lateinern so gesagt: der heilige Geist hat sein Daseyn oder seine Subsistenz von dem Vater und Sohne gleichmäßig. So blieb es auch in den folgenden Zeiten, und deswegen sagt Petrus Lombardus, er könne zwischen der Zeugung des Sohnes und dem Aufgehen des heiligen Geistes keinen Unterschied angeben. So behauptet Thomas von Aquino, der heilige Geist gehe sowohl vom Sohne als vom Vater aus, worauf er hinzusetzt: Vater und Sohn sind das Princip des heiligen Geistes. Aber die Griechen leiteten das Daseyn oder die Subsistenz des heiligen Geistes principaliter bloß allein von dem Vater ab. Diese Controvers, über welche die morgenländische und abendländische Kirche trennten, war durch kein Mittel zu schlichten. Alle dialectischen Künste, welche Anselmus von Canterbury (er schrieb:



de spiritu s. liber, und de processione spiritus s. noch besonders) und andere Scholastiker aufboten, und die unerhörtesten Grausamkeiten, welche die Lateiner in ihren blutigen Kriegen gegen die Griechen ausübten, konnten diese letztern nicht von ihrem Glauben abbringen. Auch auf dem Wege der Unterhandlungen konnte man nichts ausrichten. Mehrere Synoden wurden gehalten, um eine Vereinigung zu Stande zu bringen. Die merkwürdigste war die zu Florenz, im Jahr 1139. unter dem Kaiser Johann Paläologus und dem Papste Eugen IV. Auf dieser wurde das streitige Dogma so ausgedrückt: der heilige Geist ist (εστι) aus dem Vater und Sohne. Allein die Griechen ließen sich den Vergleich nur so lange gefallen, als sie unter dem Drucke der Lateiner waren. Nachher kehrten sie wieder zu ihrem alten Glauben zurück; und noch heut zu Tage ist es eine Unterscheidungslehre der griechischen Kirche, daß sie den Ausgang des heiligen Geistes bloß vom Vater annimmt. Die abendländische Kirche blieb aber bey der processio ab utroque, und zwar nach den Modificationen, welche Anselm von Canterbury derselben gegeben hatte. Dieser nannte nämlich dasjenige, wodurch vom Vater und Sohn gemeinschaftlich das Ausgehen des heiligen Geistes bewirkt wird, eine spiratio, eine Aushauchung, wie die Griechen schon längst thaten, und von der πνευσις des Vaters sprachen. Die Reformatoren des XVIten Jahrhunderts sind ganz bey dem lateinischen oder römischen Lehrbegriffe geblieben, welches eigentlich eine Inconsequenz war. Denn sie stellten den Grundsatz auf: kein Glaubenssatz kann angenommen werden, welcher nicht in der Bibel deutlich enthalten ist; das dogma de processione spiritus s. ab utroque ist aber in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich, oder κατὰ πῶτον, enthalten. Die nachfolgenden systematischen Theologen der lutherischen Kirche haben dann das Dogma vom heiligen Geiste, seinen Grundsätzen nach, also dargestellt:

- 1) der heilige Geist ist die dritte von den drey vollkommen gleichen Hypostasen, welche in dem einigen göttlichen Wesen subsistiren;

- 2) der *τροπος ὑπαρξεως* des heil. Geistes, d. h. die besondere Art der Subsistenz des heiligen Geistes in dem Einigen göttlichen Wesen ist die *εκπορευσις*, *εκπεμψις*, oder *processio a patre et filio*, d. h. der Grund, warum der heil. Geist in dem Einigen göttlichen Wesen so, und nicht auf eine andere Art, subsistirt, liegt in dem Vater und Sohne gleichmäßig.

## §. 285.

## Geschichte des Dogma von der Welt schöpfung.

Vgl. Christ. Frid. Rössler *Philosophia veteris ecclesiae de mundo*. Tubing. 1793. 4.

Mosheim, Joh. Laur.; *de creatore ex nihilo*; bey seiner Ausgabe von Cudworth's *Systema intellectuale*.

Eichhorn's *Urgeschichte*, mit Einleitungen und Anmerkungen von Gabler. Nürnberg. u. Altorf 1790—93. 2 Theile. 8.

Beck, Christi. Dan., *de fontibus, vnde sententiae et conjecturae de prima facie orbis terrarum ducuntur*. Lips. 1782. 4.

In der Dogmatik der alten Hebräer war dieß der hervorstechendste Punct: daß Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde, d. h. des ganzen Universums sey. Bey der nähern Darstellung der Sache erklärten sie die Welt schöpfung für ein Werk Gottes durch, oder vermittelt seines Wortes, und dieß führte späterhin die alexandrinischen Juden auf den Lehrsatz: daß Gott die Welt durch seinen Logos erschaffen habe.

In diesen beyden Puncten liegt auch schon die ganze Lehre des N. Test. von der Welt schöpfung; denn Paulus und Johannes geben dieser jüdischen und orientalischen Lehre nur ein christliches Gepräge. Nach beiden Aposteln hat nämlich Gott die Welt durch seinen Sohn, welcher Jesus Christus ist, erschaffen; Johannes legt ihm diese Schöpfereigenschaft als dem Logos Gottes, und

Paulus als dem Meſſias oder Χριστος bey. Dieſe beyden Punkte, daß a) Gott, und zwar b) durch ſeinen Sohn die Welt erſchaffen habe, hielten nun auch die älteſten orthodoxen Lehrer der chriſtlichen Kirche feſt.

Man konnte nun aber fragen: hat Gott die Welt aus Nichts (ἐξ οὐκ οὐτῶν), bloß durch ſeinen Willen, oder hat er ſie aus einem ſchon vorhandenen Stoff (ὕλη) erſchaffen? Die alten Hebräer hatten von einer Schöpfung aus Nichts noch nichts gewußt. Allein die ſpäteren Juden ſind vermuthlich von dem Hylozoismus, oder der Lehre von einer ewig vorhanden ſeyenden Materie, die ſie in Obeſien, in und nach dem Exil, kennen lernten, vielleicht auch von dem Emanatiſmus, nach welchem man die Welt für einen Ausfluß oder eine Ausſtrahlung aus Gott hält, und der mit dem Pantheismus, d. h. mit der Meinung zuſammenhängt, daß Gott und das Weltganze nur Eine Subſtanz ſey, auf die Idee geleitet worden, daß Gott die Welt aus Nichts erſchaffen habe, 2 Macc. VII, 28. und dieſe Idee iſt auch in das Neue Teſtament übergegangen. Hebr. XI, 3. Apoc. IV, 11. Deſwegen haben auch die älteſten orthodoxen Lehrer der chriſtlichen Kirche eine Schöpfung durch den Willen Gottes, ohne vorher daſeyende Materie, gelehrt, namentlich Hermas, Irenäus, Tertullian und Lactantius. Damit ſtimmen auch Juſtinus Martyr und Clemens von Alexandrien ein, ob ſie gleich die Urſchöpfung der geſtaltloſen Materie (ὕλη ἀμορφος) von der Geſtaltung derſelben, oder der eigentlichen Weltſchöpfung unterſcheiden, die erſte aber, wie die letzte, Gott zuſchreiben. Auch dieſe Vorſtellungsart ſchloß alſo die Ewigkeit der Materie aus, gegen welche man um ſo eifriger kämpfte, da ſie eine Unterſcheidungslehre der Gnoſtiker, Manichäer, des Hermogenes und anderer Häretiker war.

Bey der Annahme einer Schöpfung aus Nichts, die man noch auſſerdem ebenfalls im Gegenſatze gegen die Gnoſtiker ausdrücklich dem höchſten Gotte vindicirte, mußte aber der ſpeculirende Verſtand auf die Frage geleitet

werden: was war denn nun vor dieser Schöpfung? existirte Gott alleine, und außer ihm gar nichts? Dieß zu bejahen schien dem Origenes bedenklich, und er nahm also an, daß vor der gegenwärtigen Welt schon eine unzählige, und zwar anfangslose, Reihe von Welten vorhanden gewesen wäre. Allein schon Methodius, Bischoff von Tyrus, warf dem Origenes vor: daß in der Behauptung einer anfangslosen Schöpfung ein Widerspruch liege, weil das, was keinen Anfang des Daseyns hat, auch keinen Urheber hat. Dieses fühlte auch Augustinus; aber dem Einwurfe, daß, wenn die Schöpfung einen Anfang genommen hatte, eine Zeit gewesen sey, in welcher Gott unthätig gewesen wäre, sucht er auf einem gedoppelten Wege zu begegnen; einmal dadurch, daß er den Begriff einer Schöpfung aus Nichts negativ so faßt: es war nichts da, woraus Gott die Welt hätte erschaffen können; dann macht er aber die philosophische Bemerkung, daß die Zeit erst mit der Welt ihren Anfang genommen habe, und daß also vor der Schöpfung noch gar keine Zeit gewesen sey.

Eben dieß behaupteten in der Folge die Scholastiker. Alexander von Hales sagt: die Schöpfung geschah weder in, noch mit der Zeit; denn die Zeit ist erst mit ihr entstanden. Aber die Schöpfung aus Nichts hielten die Scholastiker ebenfalls fest, ohne daß sie jedoch im Stande gewesen wären, von derselben eine positive Erklärung geben zu können. Sie schlugen bloß diesen Weg ein, daß sie ein Nihilum priuatiuum und negatiuum unterschieden. Von jenem sprechen sie, wenn sie mit Augustinus sagen wollten, daß Nichts vorhanden war, woraus Gott die Welt erschaffen habe. In dieser Behauptung lag nun aber der Satz, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe; und dieß hätte man so verstehen können, daß das Nichts etwas Materielles wäre, woraus Gott die Welt geformt hätte. Dieser Deutung suchte man durch den Ausdruck Nihilum negatiuum vorzubeugen, wodurch man sagen wollte, daß das Nichts nicht die Materie sey, aus welcher Gott die Welt erschaffen habe. Denn aus Nichts, sagte man, wird nichts.

Dieß alles gilt aber nur von der Urſchöpfung der Dinge, die man von ihrer Geſtaltung oder Formung zu ihrem gegenwärtigen Zuſtande unterſcheiden muß. Jene nannten die Scholaſtiker die *creatio prima*, und ſie verſtanden darunter, mit dem Juſtinus Martyr und dem Clemens von Alexandrien, die Erſchaffung des noch ungeſtalteten Weltſtoffes, der *ὕλη ἀμορφος*, des Chaos. Bey dieſer nur fand die Schöpfung aus Nichts Statt. Dieſe, oder die Geſtaltung und Formung des chaotiſchen Weltſtoffes zu ſeinem gegenwärtigen geordneten Zuſtande, nannten ſie aber die *creatio secunda*. Dieſer Lehrtropus, nämlich die Unterſcheidung einer erſten und zweyten Schöpfung, iſt auch bis auf unfere Zeiten in der kirchlichen Dogmatik beygehalten worden, obgleich die neueren Dogmatiker, z. B. Baumgarten, Döderlein und andere einen andern Begriff damit verbunden haben.

Auf gleiche Weiſe hat man auch in den letzten Jahrhunderten von einer unmittelbaren und mittelbaren Schöpfung geſprochen. Unter jener verſtand man die erſte Hervorbringung der Materie und Form der Welt, alſo die *creatio prima et secunda* zuſammengenommen; unter dieſer aber die ſtets erneuerte Hervorbringung der einzelnen Klaffen der erſchaffenen Dinge, nach den Geſetzen der Natur. Gemeinlich dachte man ſich den, zuerſt, und aus Nichts, erſchaffenen Weltſtoff, als eine ungeordnete und unorganische Maſſe, welche aber ſchon alles das enthielt, was gegenwärtig die Subſtanz der Welt ausmacht. Man nannte ſie *ὕλη ἀμορφος* oder *χαος*, d. h. *rudis et indigesta materia*. Leibniz ſtellte aber in ſeiner Monadoſogie eine andere Meinung auf. Die Welt beſtehet, ſagt er, urſtöfſlich aus einfachen geiſtigen Subſtanzen, welche er *μοναδες*, atomi, nannte. Dieſe Monaden hat Gott zuerſt, und zwar aus Nichts, erſchaffen, und aus ihnen haben ſich dann durch natürliche Wirkungen alle übrigen Dinge der Welt, ſowohl der ſichtbaren als unſichtbaren, ſelbſt entwickelt und entfaltet.

Nach allen dieſen verſchiedenen Vorſtellungsarten wird alſo angenommen: daß die von Gott geſchaffene Welt,

oder der Stoff, aus welchem sie gebildet ist, nicht immer vorhanden war. Vorher war also außer Gott nichts vorhanden. Allein schon Clemens von Alexandrien, Origenes und andere Scholastiker konnten sich nicht mit dem Gedanken vertraut machen, daß Gott isolirt eine Ewigkeit verlebt haben sollte, da seine größte Vollkommenheit mit darin bestehet, Geschöpfe außer sich zu beglücken. Sie nahmen daher eine ewige Schöpfung an, und in der Folge haben Wolf, Hilfinger und Reimarus eben diesen Lehrsatz aufgestellt. Sie stützten ihn darauf, daß Gott als die höchste und vollkommenste Kraft keinen Augenblick ohne die Bestrebsamkeit, Wirkungen hervorzubringen, geschacht werden könne, und daß man also bestwegen eine ewige Schöpfung statuiren, d. h. lehren müsse: so ewig wie Gott ist, so ewig bestehet auch schon die Summe der außer ihm befindlichen und von ihm erschaffenen Dinge, freilich unter einem beständigen Wechsel ihrer Formen. Schubert und Crusius haben gegen diese Vorstellungsart gestritten.

Seit den Zeiten der Scholastiker hat man auch die Schöpfung unter die *opera Dei ad extra* oder *externa* gerechnet, und zwar insonderheit unter die *opera attributiva*, wodurch man sagen wollte, daß zwar die Schöpfungshandlung allen drey Personen der Gottheit gemeinschaftlich zukomme, daß sie aber gemeiniglich in den biblischen Schriften dem Vater zugeschrieben werde. Daß die Schöpfung in der heiligen Schrift auch als ein Werk des Sohnes dargestellt werde, ist zwar gewiß; dem heiligen Geiste wird aber nie ein Antheil daran zugesprochen. Indessen da die Dogmatiker das Princip aufstellten: *attributa divina in diuulso nexu cohaerent*, so war es leicht, dem heiligen Geiste auch die Ehre der Welterschöpfung zu erwerben. Daher wollen denn unsere symbolischen Bücher gelehrt wissen: *Deum trinum esse creatorem omnium visibilium et inuisibilium*.

Lehrsatz von dem Zweck der Welterschöpfung.

Über einen andern Punkt, nämlich über die Frage: aus welchen Ursachen Gott die Welt erschaffen habe? herrschten auch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Meinungen. Darin war man zwar immer einig, daß Gott die Welt nicht deshalb erschaffen habe, als ob er ihrer bedurft hätte; doch waren Melancthon und Chemnitz der Meinung, Gott habe zu dem Zwecke die Welt erschaffen, um von andern Wesen erkannt zu werden (*Deum voluisse innotescere et se conspici*). Wenn Justinus M., Tertullian, Lactantius, Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nyssa behaupteten, daß Gott die Welt um der Menschen willen erschaffen hätte, so kann man dieß höchstens nur für einen Theil des positiven Weltzweckes anerkennen. Weit mehr nähert sich Origenes der Wahrheit, wenn er erklärt: Gott habe die Welt nicht bloß um der Menschen willen, sondern um aller vernünftigen Wesen überhaupt willen erschaffen. Andere sahen jedoch ein, daß hiebei der Zweck der Welt doch noch zu eingeschränkt bleibe, weil z. B. die frohen und angenehmen Empfindungen, welche das Thier hat, nicht mit in dem Weltzweck begriffen wären; sie lehrten daher mit dem Theodoretus, Chrysostomus und Johannes Damascenus, daß Gott die Welt aus reiner allumfassender Güte, d. h. in der Absicht erschaffen habe, um alles zu beglücken, was froher Empfindungen fähig wäre. Auf diese Idee führt auch das hin, was Augustinus sagt: der gute Gott wollte Gutes schaffen. Daher erklärt auch Augustinus, daß man nach der Ursache, warum Gott die Welt erschaffen habe, eigentlich gar nicht fragen könne, weil sie, nämlich seine unendliche Güte, die ihn dazu antrieb, nothwendig mit seinem Wesen verbunden ist. Dieser Meinung, daß Gott die Welt aus Liebe und Güte erschaffen habe, hingen auch nachher die meisten Scholastiker, z. B. Thomas von Aquino, an. In der Folge wurde aber diese Lehre durch die verdrängt, daß Gott



die Welt zu seiner Ehre erschaffen habe, welcher auch Luther beystimmte. Nachgehends wurde beydes mit einander verbunden, und man pflegte nun von einem finis mundi primarius et secundarius in den Dogmatiken zu sprechen. Jener ist die Ehre Gottes, und dieser die Beglückung der Geschöpfe.

## §. 287.

## Lehrsatz von der Zeit der Schöpfung.

Über noch einen Punkt fanden Discussionen Statt, nämlich über die Frage: in welcher Jahreszeit Gott die Welt erschaffen, d. h. welche Jahreszeit, ob Sommer oder Winter u. s. w. zuerst angefangen habe? Dieß wußten einige, besonders neuere Chronologen, so genau anzugeben, daß sie sogar das Monatsdatum bestimmten. Im Ganzen herrschten über diesen Gegenstand dreierley Meynungen; 1) weil die Juden ihr bürgerliches Jahr im Herbst beginnen, so sind sie seit langer Zeit der Meinung, Gott habe die Welt im Herbst erschaffen. Ihnen pflichteten auch die beyden Chronologen Josephus Scaliger (emend. temp. S. 368.) und Dionysius Petavius bey, desgleichen Calov und andere; 2) viele alte Kirchenlehrer, namentlich Johann von Damascus, setzten die Schöpfung in den Frühling, weil dieß weit besser mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte harmonire; 3) dagegen machten andere die sehr richtige Bemerkung, daß sich diese Frage gar nicht im Allgemeinen, sondern bloß relativ beantworten lasse. Denn war es z. B. in Oberasien, wo das Paradies gewesen seyn soll, Frühling, als die Welt geschaffen wurde: so war es in andern Erdgegenden Sommer, Herbst oder Winter. Vergl. Wacherer Disp. de quaestione, quo anni tempore mundus sit creatus. Jena 1710. 4. Zacharias Hugel, Prof. und Director am evangelischen Gymnasium zu Gera, sagt in s. Manuductio ad historiam vniuersalem. Lips. 1712. 12. S. 32., daß Gott die Welt am 26sten October gegen Abend zu erschaffen angefangen habe.



Geschichte des Dogma von der Vorsehung Gottes.

Lb. G. Thienemann Allgemeine Materialien zu  
der Geschichte der Lehre von Gottes Fürsorge, in  
Stäudlin's Magazin für Religions- u. Geschichte B. 3.  
t. I. S. 234. ff.

J. F. Degen Über Vorsehungsbegriffe, ihre Entstehung  
und Ausbildung. Baireuth 1806. 8.

Vergl. Werdermann's Versuch einer Geschichte der  
Vorstellungen über Schicksal und menschliche Freiheit. Lpz.  
1793. 8.

Conz über die ältern Vorstellungen von Schicksal,  
Nothwendigkeit und Strafgerechtigkeit, in Stäudlin's  
Vorträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion,  
4. S. 51 ff.

Nach den biblischen Geschichten ist nicht nur Gott der  
Schöpfer der Welt, sondern sein Wille wirkt auch ununter-  
brochen fort, sowohl die Welt zu erhalten, als auch die in  
ihr wirkenden Kräfte nach dem Endzwecke seiner Weisheit  
und Güte zu leiten. Dieß haben daher auch alle Lehrer  
der katholischen Kirche gelehrt, und diesen ununterbrochenen  
Willen Gottes nach Sap. XIV, 3. XVII, 2. VI, 8. *προνοια*,  
*providentia*, Vorsehung genannt, wofür aber auch *Προνοια*  
u. s. die Namen *προμηθεια* (Vorsorge) und *επιμελεια*,  
u. s. u. s. die Benennungen *administratio*, *regimen*,  
*gubernatio* und andere das Wort *procuratio* gebrauchen.  
Die Vorsehung Gottes begreift also nicht nur die Erhaltung  
der Dinge, sondern auch die Regierung der Welt. Einige  
Kirchenlehrer hielten die Vorsehungslehre für eine so ein-  
sichtige Wahrheit, daß sie es für strafbar erklärten,  
dieselbe für dieselbe zu verlangen. Dieß that namentlich  
Clement von Alexandrien; und nur wegen der mensch-  
lichen Schwachheit wollen Theodoretus und Hierony-  
mus solche Beweise zulassen. So eifrig sie aber die Vor-  
sorge behaupteten, so weit hielten sie sich doch auch von

der Annahme eines unvermeidlichen Schicksals entfernt. Durch die göttliche Lenkung der Dinge, sagen Justinus M. und Origenes, wird die menschliche Freiheit nicht aufgehoben. Die Art und Weise dieser göttlichen Weltlenkung wird aber nur von äußerst wenigen zu bestimmen versucht. Augustinus wirft die Frage auf: ob Gott durch eine fortwährende Einwirkung alle Dinge erhalte und regiere, oder ob die Ordnung und Veränderungen der Welt lediglich aus der, bey der Schöpfung von Gott getroffenen, Einrichtung entspringen? und er bejaht das erstere. Übrigens war man allgemein überzeugt, daß sich die Macht und Gewalt Gottes über alles erstrecke, obgleich Viele keinen allgemeinen Gebrauch derselben statuirten, sondern glaubten, wie z. B. Justinus M., Athenagoras und Tertullian, daß ein Theil der Welt von Gott unter die Aufsicht und Lenkung der Engel gestellt sey, oder meinten, wie Clemens A., Augustinus und Cyrill von Jerusalem von Einigen berichten, die geringfügigen Dinge der irdischen Welt seyen der Vorsorge Gottes nicht würdig, seyen dem Spiele des Zufalls überlassen, und nur die einzelnen Dinge der himmlischen Welt würden von ihr gelenket. Allein beides bestreitet Remesius, und er behauptet, Gott sorge für alles, ohne dazu Mittelspersonen zu gebrauchen. Allein jener Glaube war zu tief gewurzelt und erhielt sich beständig fort. Daher kommt es auch, daß schon Hieronymus Grade der göttlichen Vorsehung unterschieden hat. Er sagt: bey dem Menschen erstreckt sich die Vorsehung nicht bloß über das ganze Geschlecht, sondern auch über jedes einzelne Subject; hingegen bey dem Thiere bezieht sie sich nicht auf das Einzelne, sondern nur allein auf die Gattung. Dieß gab dann dem africanischen Bischoff Junilius Veranlassung, die Unterscheidung zwischen allgemeiner und besonderer Vorsehung einzuführen. Unter jener verstand er die Erhaltung aller Geschöpfe, und unter dieser die Lenkung der einzelnen Dinge, besonders der vernünftigen Wesen. Unter den Scholastikern haben hauptsächlich Petrus Lombardus, Duns Scotus und Thomas von Aquino über die Vorsehung philosophirt. Seit ihrer Zeit ist auch die bey

fache Eintheilung in die *providentia vniuersalis*, *specialis* und *specialissima* gewöhnlich geblieben. Die allgemeine bezieht sich auf die ganze Schöpfung überhaupt, die besondere auf das menschliche Geschlecht, und die besonderste auf die gläubigen und tugendhaften Menschen. Außerdem unterschied man auch *tres actus providentiae diuinae*, wozu Hugo von S. Victor die Veranlassung gegeben hat. Er that nämlich den Ausspruch: in *providentia diuina tria esse considerata: scientiam dirigentem, voluntatem imperantem et potentiam exsequentem*, und deswegen unterschied man nun in der Folge als besondere Theile der Vorsehung: 1) *προγνωσιν*, *praescientiam*, et *cognitionem rerum*, die Kenntniß alles dessen, was zur Erhaltung und Regierung der Welt zu wissen nöthig ist, 2) *προβουλήν*, *voluntatem et iussum proficiendi*, den Rathschluß Gottes, das auszuführen, was zur Erhaltung und Regierung der Welt nöthig ist, und 3) *διοίκησιν*, *administrationem et moderationem*, die wirkliche Ausführung dieses Rathschlusses. Die *προγνωσις* und *προβουλή* nannte man die *actus internus seu immanentes* der Vorsehung, und die *διοίκησις* den *actum externum seu transiuntem* derselben. Übrigens wurde die Erhaltung der Welt sowohl auf ihre Materie, als auf ihre Form bezogen. Die Erhaltung der Materie wird bewirkt durch die Erhaltung der einfachen Substanzen, aus welchen der Weltstoff besteht; die Erhaltung der Form wird aber durch die fortdauernde Verbindung dieser einfachen Substanzen zu einem harmonischen Ganzen bewirkt. Diese Verbindung nannte man den *nexus cosmicus*, und würde er einmal aufhören, so würde alles wieder in das Chaos zurücksinken. Außerdem sprach man auch noch von dem *concurso diuino*, womit man die Wirksamkeit Gottes zur Erhaltung und Regierung der Welt bezeichnet. Man fragte hier zuerst, ob sich diese Wirksamkeit unmittelbar oder bloß mittelbar äußere, und sprach also deshalb von einem *Concurso Dei immediatus* und *mediatus*. Da die Erfahrung in einer zahllosen Menge von Beispielen bloß für eine mittelbare Benwirkung Gottes spricht: so haben aber nur Wenige

den Concursus immediatus im allgemeinsten Sinne statuiert, ob sie gleich denselben keinesweges ganz ausschlossen. Denn nur in Ansehung der einzelnen Dinge, die ganz sichtbar nach dem natürlichen Gesetze der Causalität entstehen und ihre Existenz behalten, nahmen sie den Concursus mediatum an; in Ansehung der Grundkräfte der Welt statuirten sie aber den Concursus immediatus. Außerdem hat man auch noch den Concursus Dei generalis und specialis. Der generalis bezieht sich, sey es nun mittelbarer oder unmittelbarer Weise, auf alle Geschöpfe überhaupt, und er ist sich bey allen Geschöpfen gleich. Unter dem Concursus specialis verstand man aber einen genaueren Einfluß Gottes auf die Handlungskräfte lebendiger Geschöpfe, und man theilte ihn ein in den miraculosus, wenn Gott diesen Einfluß auf die Handlungskraft eines lebendigen Geschöpfes mit einer momentanen Aufhebung der Gesetze der Natur verbindet; und in den moralis, wenn Gott diesen Einfluß vermittelt der moralischen Natur des Menschen bewirkt. Dieser Concursus Dei moralis ist also wieder von zweyerley Art, entweder rationalis, wenn Gott durch die Vernunft auf die Handlungskraft eines Menschen wirkt, oder gratiosus, wenn Gott durch die Kraft der geoffenbarten Religion wirkt. Man setzte hiebey den Canon fest: Deum concurrere ad materiale, non autem ad formale actionum, und unter dem materiale der Handlungen verstand man die Summe von Kräften und Fähigkeiten zu handeln; und unter dem formale der Handlungen die Anwendung dieser Kräfte und Fähigkeiten. Diese geht von dem freien Willen des Menschen aus, der, nach der Meynung aller alten und neuen Kirchenlehrer, durch die Lehre von der göttlichen Vorsehung nicht im geringsten gefährdet wird. Es war daher sowohl der Fatalismus überhaupt, d. h. der Glaube an eine blinde Naturnothwendigkeit in dem Gange der Angelegenheiten der Welt, als auch insonderheit der Determinismus, d. h. der Glaube, daß die Menschen wegen der göttlichen Präscienz und Providenz zu ihren guten oder bösen Handlungen physisch gebrungen wären, zu jeder Zeit in der katholischen Kirche verworfen; und

in stellte dafür die Unterscheidung auf, daß alles in der Welt geschehe vel institutione seu ordinatione Dei, entweder auf Gottes Anordnung, vel Dei permissione, oder auf Gottes Zulassung. Jene begreift das Gute und diese, die Zulassung, das Böse, welches Gott um höherer Zwecke willen geschehen läßt. So haben schon Clemens Alex., Augustinus, Ruprecht von Deuz, Petrus Lombardus und Thomas von Aquino unterschieden.

## §. 289.

## Geschichte der Theodicee.

Leibnitz essay de Theodicée. Amsterd. 1710. 8. deutsch Hannover 1760. 8.

Bilfinger, Georg. Bernh., de origine et permissione mali, praecipue moralis, commentatio philosophica. Tubingae 1724. 8.

Kant, über das Mißlingen aller bisherigen Versuche der Theodicee; in der Berliner Monatsschrift, Jahrgang 1799. 12tes Stück; auch abgedruckt in Kant's kleinen Schriften. Neuwied 1793. 8.

Baumeister, Frid. Christ. historia doctrinae recens controuersae de mundo optimo. Goerlitz 1740. 4.

Creuzer, Fr., doctrina de mundo optimo sub examen vocatur denuo. Lipt. 1795. 8.

Zu allen Zeiten haben es sich die christlichen Theologen und Philosophen angelegen seyn lassen, die göttliche Vorsehung über die Zulassung des physischen und moralischen Übels in der Welt zu vertheidigen, und dieses Bestreben wurde Theodicee, Θεοδικαία, Gottesrechtfertigung genannt. Kaum hatte das Christenthum seinen Ursprung genommen, als sich viele Anhänger der alten orientalischen Ansicht, nach welcher die Materie, und also alles physisch, als moralisch, Böse von einem bösen Princip abgeleitet wurde, zum Geschäft machten, ihre Philosophemen mit den Lehren des Christenthums zu vermischen. Dadurch ent-

standen die verschiedenen gnostischen Secten, die daher, so wie die mit ihnen verwandten Manichäer, das böse Grundwesen allein zum Urheber alles Bösen in der Welt machten. Allein diese Vorstellungsart konnte aus leicht begreiflichen Gründen unter den katholischen Lehrern keinen Beyfall finden; ob sie gleich mit den spätern jüdischen, hin und wieder auch in das neue Testament übergeflossenen, Ideen über diesen Gegenstand einigermaßen verschwistert ist. Die Juden nach dem Exil leiteten nämlich alles Böse in der Welt von dem Teufel ab, und dieß thaten daher auch Lactantius, Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus; einige unterschieden aber dabei das physische von dem moralischen Übel; und dieses leiteten sie von dem Satan ab, jenes aber von Gott, und behaupteten, Gott verhängte das physische Übel bloß um des moralischen Übels willen. Dieß war die Meinung Tertullian's, der auch der erste war, der in diesem Dogma die nöthige Unterscheidung zwischen dem physischen und moralischen Übel gebraucht hat.

Bei weitem der größere Theil der alten Kirchenlehrer ließ aber das moralisch Böse durch den Mißbrauch der Freiheit des menschlichen Willens seinen Ursprung nehmen, worin sie schon den Apostel Jacobus 1, 13 — 18. zum Vorgänger hatten. Unter diese gehört schon Clemens von Alexandrien, welcher sich um die Theodicee noch das besondere Verdienst erworben hat, daß er die Unterscheidung zwischen dem wirkenden und zulassenden Willen Gottes erfand. Gott wirkt kein Böses, sagt Clemens, aber er läßt es geschehen, und, was das moralisch Böse anbetrifft, muß er es geschehen lassen, weil er es nicht hindern kann, ohne die Freiheit des Willens aufzuheben. Origenes Vorstellungsart weicht hievon nur in so fern ab, als er das physische und moralische Übel strenger von einander unterschied. Das moralisch Böse leitet er ursprünglich bloß allein von der uneinschränkenden Freiheit des menschlichen Willens ab; das physisch Böse erklärt er aber bloß für eine Folge des moralisch Bösen, indem

entweder zur Bestrafung der Geschöpfe oder als Mittel zu deren Besserung vorhanden ist. Im vierten und fünften Jahrhunderte half man sich vermittelst einer logischen Spitzfindigkeit aus dieser Sache. Athanasius, Basilus der Große, Gregor von Nyssa, Augustinus und andere behaupteten zwar gegen die Anhänger des monarchischen Systems, daß Gott von allem ohne Ausnahme der Urheber sey; aber, sagten sie, der Urheber des Bösen ist er doch nicht, denn das Böse ist keine Substanz und keine Realität, sondern nur eine Verneinung, eine Abwesenheit des Guten, also bloß ein Nichts, so wie auch die Finsterniß ein Nichts ist, weil sie nur in der Abwesenheit des Lichtes besteht. Ferner unterschieden diese und andere Kirchenlehrer stets sehr genau physisches und moralisches Übel von einander. Beides bleibt aber immer eine negative Erscheinung in der Welt, und als solche hat das moralisch Böse seinen Ursprung aus der Freiheit des Willens der vernünftigen Geschöpfe; das physische Übel kann man aber, wie auch schon die Stoiker behauptet haben, eigentlich gar kein böses nennen; Gott schickt dasselbe den Menschen zu ihrem Besten zu, entweder um sie dadurch im Guten zu üben, oder um sie zur Besserung zu führen. Ob sie also gleich Gott nicht zum unmittelbaren Urheber des Bösen in der Welt machten: so räumten sie stillschweigend doch so viel ein, daß es nicht ohne den Willen Gottes geschehe. Es ist daher die Unterscheidung zwischen dem wirkenden und zulassenden Willen Gottes immer mehr im Gebrauch gekommen, und man hat beyde durch die Ausdrücke *επεργεια* und *συγκαρρησις* bezeichnet.

Auch über dieses Dogma haben sich viele Scholastiker mit ihren Untersuchungen verbreitet, worüber zu vergleichen ist Ebersteins natürliche Theologie der Scholastiker, Leipz. 1803. 8. S. 196 ff. Es bestanden in Hinsicht dieser Sache unter ihnen zwei Partheien, die darin mit einander übereinstimmten, daß Gott das Böse nicht wolle. Die Eine drückte sich aber so aus: Gott wolle nicht, daß Böses da sey oder geschehe, die andere so: Gott wolle



zwar, daß Böses da sey und geschehe, aber er wolle damit nur etwas Böses nicht (*Deus vult esse mala vel fieri, sed non vult mala*). Die von der erstern Parthey erklärten sich näher so: Gott wolle weder, daß Böses geschehe, noch daß es nicht geschehe, sondern er wolle nur nicht, daß es geschehe (*Deum nec velle mala fieri, nec velle non fieri, sed tantum non velle fieri*). Und so sey er weder Urheber des Übels, noch zu ohnmächtig, um es zu verhindern, sondern er läßt es nur zu. In der Folge hat Leibnitz diesen Gegenstand zum Object seiner besondern Forschungen gemacht. Man ist auch fast beständig der übereinstimmigen Meynung gewesen, daß das physische Übel weiter nichts als eine nothwendige Folge des Weltorganismus sey, und also eigentlich gar kein Böses genannt werden könne. Es bringt zwar die den Menschen unangenehme Empfindungen hervor und hindert auf mehr als eine Weise sein physisches Wohl befinden, oder hebt es ganz und gar auf; allein dieß ist in Bezug auf das Ganze, womit es in Verbindung steht, nothwendig; und wenn man also mit Leibnitz und mit Wolf, der in seinen metaphysischen Schriften den Optimismus erst vollständig ausgebildet hat, glaubt, daß diese Welt die beste sey, so muß man das physisch Böse sogar unter die Vollkommenheiten der Welt rechnen. Was den Ursprung des moralischen Übels betrifft, so ist es in den neuern Jahrhunderten Niemanden in den Sinn gekommen, dasselbe anders als aus dem freyen Willen des Menschen abzuleiten, wenn man auch oft dem Teufel auch das Einige dabey thun ließ. Zur bessern Ansicht des Gegenstandes hat man denn dasselbe eingetheilt, in das logische oder metaphysische und in das eigentlich moralische Übel. Das logische oder metaphysische Übel ist eine Beschränktheit der Verstandeskraft, welche von Vernunftwesen, die in dieser sublunaren Welt leben, schlechterdings unzertrennlich ist, und das eigentlich moralische Übel besteht in der Unvollkommenheit der Tugend.



§. 290.

Geschichte des Dogma von den guten Engeln.

Philosophumena quaedam doctorum ecclesiae de genis, angelis, praecipue de angelis tutelaribus. Helmst. 1748. 4.

I. Fr. Cotta Dissertationes duae historiam succinctam doctrinae de angelis exhibentes. Tübingae 1765. 4.

Ernst Simon's Geschichte des Glaubens älterer und neuerer Völker an eine Fortdauer der Seele, Gespenster, Engel, Mittelgeister und Teufel. Heilbr. 1803. 8.

I. B. Carpzovius varia historia angelorum ex Epiphania et aliorum veterum monumentis eruta. Helmst. 1772. 4.

Stradtman von der Wirkung der Engel, Th. 1. 50 ff. Th. 2. S. 2 ff.

I. Chr. Loersius Diss. de angelorum corporibus natura. Duisb. 1719. 4.

Ge. Wonna de genis Deorum et hominum. nae 1663. 4.

Ioh. Chr. Henrici. Comment. I. et II. de genitalem praeside. Viteb. 1782. 4.

Fried. Schmidt historia dogmatis de angelis tutelaribus; in Jngen's Denkschrift der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig. Leipz. 1817. 8. Nr. 2.

Die Lehre von den Engeln ist aus dem Judenthum in das Christenthum übergegangen, und war deswegen, von den ersten Zeiten her, ein Theil des allgemeinen Bekenntnisses der Christen. Denn auch die sogenannten Heidenchristen nahmen sie bereitwillig an, nicht nur deswegen, weil das Test. das Dogma mit seinem Ansehen geheiligt hatte, sondern auch aus der Ursache, weil sie die Engel nur an die Stelle der Genien setzen durften, welche im Heidenthume gelehrt wurden. Wenn auch die Angelologie kein prakt. 2. Band.

sches Interesse gehabt hätte, so würde sich doch die Neugierde nicht enthalten haben, über die Zeit, wann die Engel erschaffen worden sind, über ihre Natur und über ihre Beschäftigungen Untersuchungen anzustellen.

Über die Zeit der Erschaffung der Engel herrschten zweyerley Meinungen. Nach der einen wurde, auf den Grund der Stelle Hiob XXXVIII, 7. angenommen, daß Gott die Engel, oder überhaupt die Geisterwelt, lange vor der Schöpfung der sichtbaren Welt erschaffen habe. Dies lehrten Tatian, Origenes, Novatian, Basilus M., Gregor von Nazianz, Ambrosius, Johannes von Damascus, Johann Philoponus, Boethius. Nach der andern Meinung wurde aber angenommen, daß Gott Alles auf einmal, und also die Engel zugleich mit der sichtbaren Welt erschaffen habe. Derselben waren Epiphanius, Theodoret, Augustinus und viele Andere zugethan. Dieser Letztere vermuthet, sie möchten am ersten Schöpfungstage zugleich mit dem Lichte erschaffen worden seyn, welche Meinung nachher Petrus Lombardus zur gewöhnlichen gemacht hat. Einige Wenige nahmen aber doch lieber an, sie wären am vierten Schöpfungstage, zugleich mit Sonne und Mond, erschaffen worden.

Über die Natur der Engel herrschten auch verschiedene Vorstellungsarten. Wenn Clemens von Alexandrien und Basilus der Große dieselben für frey handelnde Vernunftwesen erklären, so ist dieß noch keine vollkommene Bestimmung ihrer Natur. Eben dieser Basilus legt ihnen die Möglichkeit zu sündigen bey, ja Cyrill von Jerusalem behauptet sogar, daß sie bisweilen wirklich sündigen. Ob dieß gleich auch schon in dem Buche Hiob behauptet ist, so läugnete es doch Augustinus; und auf seine Auktorität wurde dann in den folgenden Zeiten allgemein geglaubt, daß die guten Engel zwar fähig wären, zu sündigen, aber doch niemals wirklich sündigten. Für ganz reine Intelligenzen, d. h. ganz körperlose Wesen wurden die Engel niemals gehalten, sondern es wurde ihnen ein, aus einer ätherischen oder Feuer

aterie bestehender, Körper bengelegt. Faustus von  
 le; suchte dieß ausführlich zu erweisen. Demohnges  
 hret nennen die Kirchenväter, z. B. Origenes, Gre  
 or von Nyssa, öfters die Engel unförperliche Wesen  
 $\alpha\sigma\mu\alpha\tau\omicron\iota$ ); allein es ist nicht zu vergessen, daß bey  
 nen die Unförperlichkeit ( $\tau\omicron\ \alpha\sigma\mu\alpha\tau\omicron\upsilon$ ) einen weiteren  
 egriff umfaßte, und die Freyheit von einem grobmateriellen  
 rper, dergleichen alle irdische Körper sind, bezeichnet.  
 daher unterscheidet Fulgentius von Ruspe bei den Eng  
 ln, wie bey den Menschen, den Geist und den Körper;  
 id dieses müssen auch die Meisten gethan haben, weil  
 ustinus M., Clemens von Alexandrien u. Andere  
 n den Nahrungsmitteln sprechen, welche die Engel kör  
 erlich genießen. Daher wurde dann auf der zweyten nicä  
 schen Synode im Jahr 787. als Kirchenlehre festgesetzt:  
 ngelos esse quidem intelligibiles, sed non omnino cor  
 ris expertes et inuisibiles, verum tenui corpore prae  
 tos aërio siue igneo. Diese Bestimmung scheint dann  
 Jahr 1215 zwar wieder die lateranensische Synode auf  
 hoben zu haben, als welche den Engeln materielle Körper  
 spricht; allein es ist ohne Zweifel nur von grobmateriell  
 r Körpern die Rede.

Was die Beschäftigungen der Engel betrifft, so lehren  
 st alle Kirchenlehrer mit einander einstimmig: daß sich  
 ott derselben bey der Regierung der Welt, und insonderheit  
 y der moralischen Leitung der Menschen, bediene. Man  
 aubte nach dem falschen Zusaze der alexandrinischen Vers  
 n bey Deut. XXXII, 8. 9. daß Gott die Völker der Erde  
 ter die Engel zur Aufsicht über dieselben vertheilt, und  
 rigenes weiß sogar, daß Gott dieß zur Zeit des bably  
 nischen Thurmbaues gethan habe. Um so leichter konnte  
 so die Lehre der Weisen, daß ein jedes Volk seinen Schutz  
 gel habe, die auch schon in die spätern Bücher des A. Test.  
 verglossen ist, Eingang finden; so wie sie sich denn auch  
 it dem, nach Matth. XVIII, 10. und Act. XII, 15. schon zu  
 hrifti Zeit unter den Juden herrschenden, Glauben, daß  
 lbst ein jeder einzelne Mensch seinen Schutzengel habe, von

selbst verband. Nach dem Hermas ist aber einem jeden Menschen, neben seinem Schutzengel, noch ein böser Engel beigeordnet, welcher jenem widersteht, und den Menschen zum Bösen zu verführen sucht. Das sagt auch Origenes mehrmals, der sich aber in dieser Sache nicht gleich bleibt. Denn anderwärts behauptet er: daß nur die gläubigen und tugendhaften Menschen einen guten Engel zum Schutzgeist hätten. Übrigens legt Origenes den Schutzengeln auch das Geschäft bey, daß sie die Seele des Menschen in den Körper führen, und stirbt der Mensch, dieselbe zum Gericht, und sodann entweder in den Ort der Seligkeit oder der Verdammniß bringen. Ja nach dem Origenes sind ja gar über die leblosen Dinge, über Erde und Wasser, ja gleichen über die Klassen der Thiere, besondere Schutzengel gesetzt. Diese verschiedenen Beschäftigungen der Engel, worunter auch noch die gehört, daß sie die Gebete der Menschen zu Gott aufbringen, und nach Augustinus, daß sie den abgeschiedenen Seelen hinterbringen, was auf der Erde vorgehet, setzen schon von selbst verschiedene Gattungen oder Klassen der Engel voraus. Diese hat man auch wirklich angenommen, nicht nur deswegen, weil sie selbst das N. Testament Col. I, 16. Eph. I, 21. anzunehmen scheint, sondern hauptsächlich deshalb, weil diese Meynung ein Theil des allgemeinen jüdischen Volksglaubens war, der sich auch weiter fortpflanzte. Denn bekannt ist es, daß lange vor Christi Geburt die Juden sieben Erzengel oder Engelfürsten statuirten haben, und von diesen spricht daher auch Clemens von Alexandrien. Sie hatten ihre eigenen Namen: Gabriel, Michael, Raphael, Sammoel, Izidkiel, Haroel und Rephariel; aber auch alle übrigen Engel haben, wie schon die Essäer behauptet hatten, ihre besondere Namen, welche dem Origenes zu Folge zur Bezeichnung ihrer verschiedenen Geschäfte dienen. Ausser den Erzengeln giebt es dann aber noch mehrere andere, an Macht und Rang sich immer abstufoende, Klassen von Engeln. Allein über ihre Zahl hatte man lange keine feste Meynung, bis sie endlich durch den Pseudodionysius Areopagita fixirt wor-

en ist. Dieser gab nämlich in seiner Hierarchia caelestis leichtsam ein Staats- und Adreßbuch der himmlischen Geisterwelt. Nach demselben giebt es neun Ordnungen der Geister, welche in drey Klassen vertheilt sind. Die erste Klasse machen die Θρόνοι, Χερουβειμ, Σεραφειμ, die zweite Klasse die Εξουσιαι, Κυριοτηταες, Δυναμεις, und die dritte Klasse die Αγγελοι, Αρχαγγελοι und Αρχαι aus. Die Geister der ersten Klasse stehen in der genauesten Verbindung mit Gott, und werden von Gott unmittelbar erschaffen und geheiligt; die Geister der zweyten Klasse werden von den Geistern der ersten erleuchtet, und die Geister der dritten Klasse sind die Aufseher und Vorsteher der Reiche auf Erden und der Menschen. Man sieht also, daß dieser Klassifikation die Emanationstheorie zu Grunde liegt. Als nachgehends der Pabst Gregor der Große diese neun Engelordnungen als eine ausgemachte Wahrheit öffentlich treuherzig herzählte, so war es kein Wunder, daß an sie von dieser Zeit an unter die positiven Sätze der Dogmatik aufgenommen hat.

S. 291.

Verehrung und Anrufung der Engel.

Vergl. I. Fr. Maior Diss. de natura et cultu angelorum facta collatione Paganorum, Iudaeorum, Muhamedanorum et Christianorum. Ien. 1653. 4.

Io. Ge. Schultze Diss. Θρησκεια των αγγελων, de cultus angelorum, occasione loci Col. II, 18. examinatus. Lips. 1703. 4.

Obgleich die Engel schon in den ersten christlichen Jahrhunderten ein Gegenstand heiliger Achtung gewesen sind, so hat man doch noch nicht zu ihnen gebetet, wenigstens in der katholischen Kirche nicht, wie Jrenäus ausdrücklich sagt. Origenes erklärt sogar die Anrufung der Engel für eine unvernünftige Handlung. Da sich aber die Vorstellung immer mehr ausbreitete, daß die Engel die Gebete zu Gott aufbrächten, so wandte man sich der Rükke

wegen oft gleich selbst an die Engel, und so ist die Anrufung der Engel zur Gewohnheit geworden. Dieß geschah aber nur allmählich; denn noch in der Mitte des vierten Jahrhunderts erklärte die Synode zu Laodicea die Verehrung der Engel für eine Abgötterey. Ambrosius soll der erste gewesen seyn, welcher ihre Anrufung öffentlich empfohlen hat. ..Wenigstens scheint er die Anrufung des Schutzengels, welchen jeder Mensch hat, angerathen zu haben. Denn er sagt in seiner Schrift *de viduis* (Opp. Basil. I. S. 146.): *Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt.* Nach seiner Zeit machte die Sache immer größere Fortschritte, ob sich gleich Chrysostomus und Theodoretus noch dagegen erklärt haben. Im sechsten Jahrhundert wurden den Engeln schon mehrere neu erbaute Kirchen geweiht; die zweite nicänische Synode im Jahr 787. unterschied zwar zwischen *τιμητικη προσκυνησις*, Verehrung, welche nach ihrem Ausspruche den Engeln erwiesen werden darf, und zwischen *σεβασμος* oder *λατρεια*, Anbetung, welche nach ihrem Ausspruche nur allein Gott gebührt. Allein diese Unterscheidung, so oft sie auch bis auf den heutigen Tag wiederholt worden ist, galt nur in Büchern. Praktisch oder in der Anwendung war die Anrufung der Engel, welche seit dem Mittelalter als die heiligste Pflicht betrachtet wurde, in dieser ganzen Zeit von Anbetung nicht verschieden. Daher widersprachen die Reformatoren auch in diesem Punkte, und verwarfen die Verehrung der Engel aus dem triftigen Grunde, weil die Ehre der Anbetung Niemand außer Gott gebühre.

## §. 292.

## Geschichte des Dogma von den bösen Engeln.

Vgl. Geschichte des Teufels. Aus dem Englischen übersezt in zwey Theilen. Frankf. am Main 1733. 8.

Jo. G. Mayer *historia diaboli*. Edit. II. Tub. 1780. 8.

Saabs Abhandlungen zur Dogmengeschichte, S. 97 ff.

Keil de doctoribus veteris ecclesiae etc. Part. V — VII.

G. Conr. Horst's Theurgie, oder vom Bestreben der Menschen in der alten und neuen Zeit, zwischen sich und der Geisterwelt eine unmittelbare reale Verbindung zu bewirken. Mainz 1820. 8.

An der Existenz böser Engel oder Geister, und eines über sie gesetzten Oberhauptes, der den Namen Satan oder διαβολος, Teufel hat, wurde in der alten christlichen Kirche um so weniger gezweifelt, da selbst Christus und die Apostel von ihnen sprechen. Eben so lehrte man auch in Übereinstimmung mit dem N. Testament, daß der Teufel und die bösen Engel ursprünglich von Gott gut erschaffen waren, daß sie aber durch den Mißbrauch ihrer Freyheit in Sünden gefallen wären. Den Fall des Teufels lassen aber die Meisten früher, und schon vor der Schöpfung der sichtbaren Welt, geschehen: den Fall der übrigen bösen Engel aber später, und erst nach der Welter-schöpfung. Man glaubte nämlich, es wäre in dem, Genes. VI, 2. angegebenen Zeitpuncte geschehen; vergl. Theoph. Wernsdorf de commercio angelorum cum filiabus hominum ab Judaeis et Patribus platonizantibus credito. Viteb. 1740. 8. So wie den guten Engeln, so wurden auch den Dämonen Körper, aber auch von ätherischer oder feuriger Natur beygelegt. Doch glaubte man, daß durch ihren Fall ihre Körper etwas von ihrer feinen und einfachen Substanz verloren hätten, ob sie gleich noch immer feiner sind als irdische Körper. Man legte ihnen eine, die menschliche Verstandeseinsicht weit übersteigende, Kenntniß, eine ungemeine Macht, mit welcher sie nicht nur den Menschen alles mögliche physische Übel anthun, sondern auch in ihre Seelen einwirken, und überhaupt die außerordentlichsten und wunderbarsten Dinge vollbringen können, ferner eine solche Schnelligkeit der Bewegung bey, daß sie, wie Tertullian sagt, in einem Augenblicke in der



ganzen Welt herumkommen können. Sie wünschen, wie Eyprian sagt, Gefährten ihrer Sünde und ihres Elendes zu haben, und deswegen sind sie unausgesetzt geschäftig, die Menschen zum Bösen zu verführen. Zu diesem Zwecke haben sie auf der Erde die Abgötterey gestiftet, und lassen sich von den Heyden als Götter verehren. Auch die Orakel sind ihr Werk, um dadurch die Menschen zu täuschen. Sie fahren in die Körper der Menschen hinein, die dann von ihnen besessen sind, gequält und zum Bösen angetrieben werden. Gegen Christum und alle gläubigen Christen sind sie mit einem tödtlichen Haß erfüllt, und deswegen haben sie die großen und blutigen Verfolgungen unter den heidnischen Kaisern erregt. Für dieß alles werden sie aber einst nach dem Weltgerichte mit der Verdammniß bestraft werden. Die meisten Kirchenlehrer sind der Meinung, daß diese Verdammniß von ewiger Dauer seyn werde. Allein andere, z. B. Justin, Clemens von Alexandrien und sein Schüler Origenes, hielten es für möglich, daß sich der Teufel und die bösen Engel zu irgend einer Zeit wieder bessern könnten, weil von keinem vernünftigen Wesen die Fähigkeit getrennt werden könne, sich sowohl zum Guten als wie zum Bösen zu wenden. Diesen Zeitpunkt, in welchem sich alle abgefallene Engel nebst dem Teufel bessern und dadurch von den Strafen der Verdammniß befreien würden, sah Origenes in der Ferne der Zeiten ganz zuversichtlich voraus, und mit ihm ließ er denn die *αποκαταστασις παντων* eintreten. Diese Ideen über das Dämonenreich herrschten in den drei ersten Jahrhunderten, und sie haben sich auch in der Folge wenig verändert. Unter dem Volke verbreitete sich jetzt allgemein der Glaube, daß die bösen Geister mit irreligiösen Frauenspersonen Unzucht treiben können. Er entstand aus einer, schon vor Christi Zeiten unter den Juden gewöhnlichen und hernach auch von vielen christlichen Lehrern recipirten, falschen Erklärung von Gen. VI, 2. Weil im vierten Jahrhunderte die Ketzereien so sehr überhand nahmen, und der Teufel doch einmal der Urheber von allem Bösen seyn mußte, so schrieb man also auch



die Entstehung und Verbreitung derselben zu, eine Stellungart, die sich von nun an in den Seelen der gläubigen Theologen so fest gesetzt hat, daß noch Luther von allen seinen dogmatischen Gegnern glaubte, sie seien ein Spielwerk des Teufels. So wie man bey den Engeln unterschiedene Gattungen derselben annahm, hatten dieses viele auch in Ansehung der bösen Geister, beschäftigten sich wohl auch damit, zu bestimmen: wie überhaupt hohe und niedrige böse Geister vorhans seyn möchten. So hat Joh. Wier, Leibarzt des Herzogs von Cleve im XVI. Jahrhunderte, ob er gleich den Einfluß böser Geister auf den Menschen läugnete, und gegen die verächtlichsten Hexenprozesse schrieb, doch in seinem de praestigiis durch eine mühsame Berechnung hergebracht, daß es unter den bösen Engeln 572 Fürsten 7,405,926 gemeine böse Geister gebe. Die herrschende Lehre behauptete noch immer eine ewig dauernde Dämonologie des Teufels und der bösen Engel; nur einzelne, z. B. Gregor von Nyssa, Didymus von Alexandria, traten in die Fußstapfen des Origenes und glaubten, sie werde einmal, wenn sie sich bessern würden, Ende nehmen. Diese Meinung wurde aber im Fortschreiten der Zeit für gefährlich gehalten, und, nachdem sie im fünften Jahrhunderte von Theophilus von Alexandria, Hieronymus und Augustinus bestritten worden war, im sechsten Jahrhunderte von einer, von Kaiser Justinian veranstalteten, Synode feierlich anathematisirt. Die Scholastiker behielten die, auf sie herabgegangene, Dämonologie getreulich bey, und auch durch die Reformation hat sie nichts von ihrem Umfange verloren. Im XVII. und XVIII. Jahrhunderte suchten sie zwar noch in seiner Cautio criminalis siue de processibus et sagas. Minteln 1631., Joh. Wier in seinem apologeticus de pseudomonarchia daemonum und in übrigen Schriften, Becker in seiner bezauberten Welt, neu übersetzt von Schweppe. Tpz. 1781. 3. Thl. 8. Thomasius in mehreren Schriften zu bekämpfen, sie gleich nichts weniger im Sinne hatten, als die Exis-

stanz böser Geister in Zweifel zu ziehen; sie läugneten nur den Einfluß derselben auf den Menschen; allein sie fanden den heftigsten Widerstand, und konnten gegen den tiefgewurzelten Aberglauben nichts ausrichten. Erst Semlern ist es gelungen, durch Hülfe der Geschichte, Kritik und einer bessern Exegese den Mehrtheil der protestantischen Gottesgelehrten auf eine andere Ansicht der Sache hinzulenken. Seit seiner Zeit sind nämlich alle liberalen Theologen unserer Kirche überzeugt, daß der Glaube an den Teufel und sein Geisterreich weiter nichts als ein, zu den Juden und von diesen zu den Christen übergegangenes, Philosophem der Perser sey und keine Realität habe. Zwar wurde wenigstens die moralische Existenz, d. h. die Existenz eines bösen Prinzips neuerlich noch von Erhard in seiner Apologie des Teufels in Niebhammers phil. Journal 1. B. 2. St. S. 105 ff. und von Reinhard in s. Predigt: wie Christen sich bey den verschiedenen Meynungen über die Geisterwelt zu verhalten haben. Dresden 1795. 8., sogar die historische Idee des Teufels vertheidigt, allein ohne haltbare Gründe.

## S. 293.

## Geschichte des Dogma von der Natur und Bestimmung des Menschen.

Vgl. Keil de doctoribus veteris ecclesiae etc. Comment. VIII — XVIII.

Nach der Theorie des Plato, die auch im N. Test. begünstigt zu seyn scheint 1 Thess. V, 23. Hebr. IV, 12., bestehet der Mensch aus dem Geist oder der vernünftigen Seele, πνευμα, aus der sinnlichen Seele, ψυχη, und aus dem Körper, σωμα. Diese dreyfachen Bestandtheile legten daher auch viele christliche Lehrer, z. B. Clemens von Alexandrien, Origenes, dem Menschen bey. Eine reine und absolute Körperlosigkeit wurde aber von dem Geiste oder der vernünftigen Seele nicht statuirt; sondern

an legte dem Geiste oder der vernünftigen Seele auch einen Körper, jedoch von ätherischer Natur bey. Und diesem Seelen- oder Geistes-Organ gab man gerade die Gestalt, welche der äußerliche Körper hat. Dieß erklärt sich daraus, daß man, wie Tertullian und Irenäus erkennen geben, glaubte: der Geist fülle den ganzen Leib aus, wodurch er als ein ausdehnbares materielles Wesen nothwendiger Weise die nämliche Gestalt bekommen muß, als wie der äußerliche Körper hat. Wenn daher die ältern Kirchenlehrer demohngeachtet bisweilen doch die Seele und den Geist unförperlich nennen, so ist dieß bloß in Gegensatze von der grobmateriellen irdischen Körperlichkeit, von einem ätherischen Körper, den Seele und Geist hätten, zu verstehen. Unter den Kräften der Seele haben die Kirchenväter keine stärker heraus, als das *υπερβουλον*, d. h. die moralische Freyheit des Willens. Origenes rechnet auch diesen Gegenstand unter die Hauptstücke der allgemeinen Kirchenlehre. Über den Ursprung der vernünftigen Seele oder des Geistes dachten die meisten alten Kirchenlehrer emanatistisch, d. h. sie sahen dieselbe als einen Ausfluß oder eine Aushauchung aus dem göttlichen Wesen an. Daher nennen sie oft den menschlichen Geist einen Theil Gottes oder des göttlichen Verstandes, und sagen: des Menschen Geist sey mit Gott verwandt. Clemens von Alexandrien erklärt dieß aber für einen thörichten Irrthum; denn zwischen dem menschlichen Geiste, sagt er, und zwischen Gott findet kein mystisches Verhältniß Statt, weil alles, was außer Gott vorhanden ist, von ihm aus Nichts erschaffen wurde, und so von einer ganz andern, von seinem Wesen verschiedenen, Substanz ist.

Nahe mit diesem Punkte war die Frage verwandt: wie und auf welche besondere Art die Seelen entspringen und mit den Menschenkörpern verbunden werden? Nach Tertullian wird die Seele auf einerley Art und zu gleicher Zeit mit dem Körper fortgepflanzt, und alle kommen von der Seele her, welche Gott dem Adam einge-

haucht und zur Mutter oder Urquelle aller andern gemacht hat. In dem Augenblicke, wo von dem Körper ein anderer Körper gezeugt wird, wird auch von der Seele eine andere Seele gezeugt. Nach dieser Hypothese lägen also die Seelen der Kinder, die schon in dem Augenblicke der Conception zur Existenz gelangen, schon in den Seelen der Eltern, daher hat man in der Folge von dem *tradux animae* gesprochen, d. h. man hat gesagt: die Seelen der Kinder kommen *per traducem* oder durch eine Überführung aus den Seelen der Eltern zur Existenz. Nach der Aussage des Hieronymus hatte diese Meinung, die man den Traducianismus und ihre Freunde die Traducianer nennt, im Abendlande viele Anhänger. Im Orient entschied aber der größere Theil der Kirchenlehrer für eine Präexistenz der Seelen. Diese hatten die Juden schon von den Urzeiten ihrer Nation angenommen, und sie gaben den, noch nicht zum irdischen Körperleben gekommenen, Menschenseelen im Scheol ihren Aufenthaltsort, welchen sie in den Zeiten nach dem Exil *תולדות* zu nennen pflegten. Vgl. L. D. Cramer *doctrinae Judaeorum de praesistentia animarum adumbratio et historia*. Vit. 1800. 8.

Mit allen diesen Bestimmungen gieng dieser Glaube zu den judaisirenden Christen über, und deswegen hat man auch in der Folge von einem *limbus animarum* gesprochen, worunter man gleichfalls den Ort verstand, wo sich die Menschenseelen vor ihrer Vereinigung mit Körpern befanden. Einige Kirchenväter machten mit Plato und Philo den Aether des Himmels zu diesem Aufenthaltsorte der Seelen vor ihrem Körperleben; Andere müssen aber diesen Ort in dem Innern der Erde gesucht haben, worauf die Benennung *limbus animarum* deutet, welche den Benennungen *limbus infantum* und *limbus patrum* analog ist. So nannte man nämlich den Aufenthaltsort der Seelen der, vor der Taufe verstorbenen, Kinder, und den Aufenthaltsort der Seelen der, vor Christo verstorbenen, Gläubigen des Alten Testaments, und zwar deswegen, weil man beyde in die Nähe der Hölle im Innern der Erde

setzte, so daß sie gleichsam den Saum (limbus) derselben ausmachen. Unter die Vertheidiger der Präexistenz der Seelen gehören unter den alten Kirchenlehrern Clemens von Alexandrien, vorzüglich aber Origenes; und diese Hypothese wurde deswegen von den Meisten in Schutz genommen, weil man nicht glaubte die Unsterblichkeit der Seele vertheidigen zu können, wenn man die Seele erst mit dem Körper zum Daseyn kommen ließe. Dieses gab aber Lactantius nicht zu, und er glaubte an die Unsterblichkeit der Seele, ob er gleich nicht nur die Präexistenz der Seelen, sondern auch den Traducianismus verwarf. Er nahm nämlich an: daß jede von Gott erst unmittelbar geschaffen wird, wenn der Mensch geboren wird. Mit ihm dachten übereinstimmig Ambrosius, Hilarius, Hieronymus, Cyrill von Alexandrien und Theodoret; vorzüglich aber die Pelagianer, weswegen sie aber Augustinus verwarf, weil seinem Dogma von der Erbsünde der Traducianismus weit angemessener war. Denn die Überführung der Kinderseelen aus den Seelen der Eltern konnte nicht anders als ein physischer Act gedacht werden, und es war also nichts leichter zu erklären als die Fortpflanzung der Sünde Adams. Daher hat man denn auch bald nach Augustinus von dem tradux peccati gesprochen, d. h. von der Überführung der Sündhaftigkeit aus den Seelen der Eltern in die Seelen der Kinder, welche zugleich mit der Zeugung geschieht. An die Unsterblichkeit der Seele haben zwar alle orthodoxen Lehrer der alten Kirche geglaubt; aber nicht alle haben sie für eine nothwendige Eigenschaft der Seele gehalten. Denn einige, z. B. Justin, Tatian, Theophilus, Arnobius, Lactantius; hielten die Seele ihrer Natur nach für sterblich, und erklärten die Unsterblichkeit bloß für ein Geschenk oder eine Wohlthat Gottes. Die Bestimmung des Menschen setzen Irenäus, Clemens von Alexandrien. Origenes und Novatian darein, Gott ähnlich zu werden, Lactantius aber darein, Gott zu verehren.

Alle diese verschiedenen Ideen und Vorstellungsarten findet man auch in den mittlern und neuern Jahrhunderten wieder. Die platonische Anthropologie, nach welcher man in dem Menschen eine gedoppelte Seele annimmt, erhielt sich aber nicht allgemein. Denn in der abendländischen Kirche hob man den Unterschied zwischen dem animus, der vernünftigen Seele, und der anima, der sinnlichen Seele, auf; und es wurde Dogma der herrschenden Kirche, daß der Mensch nur aus zwey Theilen bestehe, aus dem Körper und der Seele, oder dem Geiste. Der Traducianismus verlor im Mittelalter unter den Scholastikern, welche sich alle zu der Schöpfung der Seelen bekannten, sein Ansehen; aber durch Luther wurde er wieder gehoben. Dieser erklärte sich zwar nicht ausdrücklich für ihn, aber doch stillschweigend. Von einem so eifrigen Vertheidiger der augustinischen Lehre von der Erbsünde läßt sich auch dieses gar nicht anders erwarten. Offener giengen aber die nachfolgenden lutherischen Theologen zu Werke, und die Verfasser der *Formulae concordiae* sagen ausdrücklich: daß die ganze menschliche Natur dem Leibe und der Seele nach auf eine natürliche Art von den Eltern fortgepflanzt werde. Diese Meynung hat daher in der lutherischen Kirche sogar eine symbolische Autorität erhalten, weswegen sie auch lange Zeit fort die herrschende war. Doch haben sich Calixtus und Musaeus ohne Bedenken für den Creationismus erklärt, dessen Anhänger sich noch darin von einander unterscheiden, daß einige die Erschaffung der Seele in die Zeit der Empfängniß, andere vierzig Tage nachher setzten. Die Hypothese von der Präexistenz der Seelen hat sich in den neuern Jahrhunderten verloren. Man nennt bloß in den neuern Zeiten den Heinrich Marus, welcher sie aus Liebe zur platonischen und jüdisch cabbalistischen Philosophie in Schutz genommen hat.

§. 294.

Geschichte des Dogma von dem Zustande der Stammeltern des menschlichen Geschlechts, oder von dem Stande der Unschuld.

Vergl. Bap. a Helmont tractatus de 'imagine Dei. Amstet. 1651. 4.

F. Socini disp. de statu primi hominis ante lapsum. Rac. 1609. 4.

J. F. Cotta diss. de rectitudine hominis primaevalis. Lips. 1753. 4.

Koerner Diss. de imagine diuina, Vit. 1768. 8.

G. Brockmann Diss. notionem imaginis Dei a recentiorum objectionibus vindicans. Gryphisw. 1779. 8.

Stange primorum hominum imago diuina. Hanau 1785. 4.

Berger's Antediluviana oder Beschreibung von den Tugenden, Fähigkeiten und Kenntnissen der Einwohner der ersten Welt. Berlin 1782. 8.

Es ist Lehre, sowohl der Apokryphen des N. Testaments, als Lehre des N. Testaments, daß die Menschen mit Körper und Geist gewisse höhere Vorzüge besessen haben, so lange sie nicht sündigten. Es gründet sich dieser Grundsatz auf Gen. I, 26., wo erzählt wird: daß Gott den ersten Menschen nach seinem Bilde und seiner Ähnlichkeit geschaffen habe. Die christlichen Theologen haben nun zu bestimmen gesucht, was hierunter zu verstehen sey. Einige behaupteten: daß das εἰκων, imago Dei von der ὁμοιωσις, similitudo Dei verschieden sey. So schon Irenäus, welcher mit Justinus das Ebenbild Gottes in der Gestalt des menschlichen Körpers, der nach der Gestalt Gottes geformt ist, erkennt, die Ähnlichkeit mit Gott aber in die Vernunft und Freyheit setzt; ferner Basilius der Große, welcher sagt: das Bild Gottes sey ipsam naturam mentis

Alle diese verschiedenen Ideen und Vorstellungsarten findet man auch in den mittlern und neuern Jahrhunderten wieder. Die platonische Anthropologie, nach welcher man in dem Menschen eine gedoppelte Seele annimmt, erhielt sich aber nicht allgemein. Denn in der abendländischen Kirche hob man den Unterschied zwischen dem animus, der vernünftigen Seele, und der anima, der sinnlichen Seele, auf; und es wurde Dogma der herrschenden Kirche, daß der Mensch nur aus zwey Theilen bestehe, aus dem Körper und der Seele, oder dem Geiste. Der Traducianismus verlor im Mittelalter unter den Scholastikern, welche sich alle zu der Schöpfung der Seelen bekannten, sein Ansehen; aber durch Luther wurde er wieder gehoben. Dieser erklärte sich zwar nicht ausdrücklich für ihn, aber doch stillschweigend. Von einem so eifrigen Vertheidiger der augustinischen Lehre von der Erbsünde läßt sich auch dieses gar nicht anders erwarten. Offener giengen aber die nachfolgenden lutherischen Theologen zu Werke, und die Verfasser der Formulae concordiae sagen ausdrücklich: daß die ganze menschliche Natur dem Leibe und der Seele nach auf eine natürliche Art von den Eltern fortgepflanzt werde. Diese Meinung hat daher in der lutherischen Kirche sogar eine symbolische Autorität erhalten, weswegen sie auch lange Zeit fort die herrschende war. Doch haben sich Calixtus und Musaeus ohne Bedenken für den Creationismus erklärt, dessen Anhänger sich noch darin von einander unterscheiden, daß einige die Erschaffung der Seele in die Zeit der Empfängniß, andere vierzig Tage nachher setzten. Die Hypothese von der Präexistenz der Seelen hat sich in den neuern Jahrhunderten verloren. Man nennt bloß in den neuern Zeiten den Heinrich Marus, welcher sie aus Liebe zur platonischen und jüdisch cabbalistischen Philosophie in Schutz genommen hat.



§. 294.

Geschichte des Dogma von dem Zustande der Stammeltern des menschlichen Geschlechts, oder von dem Stande der Unschuld.

Vergl. Bap. a Helmont tractatus de 'imagine Dei. Venet. 1651. 4.

F. Socini disp. de statu primi hominis ante ipsum. Rac. 1609. 4.

J. F. Cotta diss. de rectitudine hominis primaeua. Lub. 1753. 4.

Koerner Diss. de imagine diuina, Vit. 1768. 8.

G. Brockmann Diss. notionem imaginis Dei a recentiorum objectionibus vindicans. Gryphisw. 1779. 8.

Stange primorum hominum imago diuina. Hanau 1785. 4.

Berger's Antediluviana oder Beschreibung von den großen Fähigkeiten und Kenntnissen der Einwohner der ersten Welt. Berlin 1782. 8.

Es ist Lehre, sowohl der Apokryphen des N. Testaments, als Lehre des N. Testaments, daß die Menschen in Körper und Geist gewisse höhere Vorzüge besessen haben, so lange sie nicht sündigten. Es gründet sich dieser Satz auf Gen. I, 26., wo erzählt wird: daß Gott den ersten Menschen nach seinem Bilde und seiner Ähnlichkeit schaffen habe. Die christlichen Theologen haben nun zu bestimmen gesucht, was hierunter zu verstehen sey. Einige haupteten: daß das εἰκὼν, imago Dei von der ὁμοιωσις, militudo Dei verschieden sey. So schon Irenäus, welcher mit Justinus das Ebenbild Gottes in der Gestalt des menschlichen Körpers, der nach der Gestalt Gottes formt ist, erkennet, die Ähnlichkeit mit Gott aber in die Vernunft und Freyheit setzt; ferner Basilius der Große, welcher sagt: das Bild Gottes sey ipsam naturam mentis

et voluntatis, die Ähnlichkeit mit Gott bestehe aber in virtute et probitate. Auch Augustinus unterscheidet beides. Er sagt: imago est in cognitione, similitudo in dilectione. Späterhin wurde in der katholischen Kirche diese Meinung die gewöhnlichste, und man lehrte im Gegensatz von den Protestanten: imaginem divinam pertinere ad naturam hominis, similitudinem autem ad virtutes. Schon hieraus ersehen wir, daß man auch in der Bestimmung dessen, was denn das Ebenbild Gottes sey, sehr verschieden dachte. Tertullian setzt es darein, daß der Mensch gleicher innerlicher Bewegungen und Empfindungen mit Gott fähig sey, und von dieser Meinung entfernte sich in der Folge fast um gar nichts Joh. von Damascus, als welcher das Bild Gottes bloß in der Vernunftsfähigkeit und moralischen Willensfreiheit des Menschen findet. Fulgentius von Ruspe sagt: daß der Mensch zum Ebenbilde Gottes geschaffen worden, heißt soviel: er ist ein Bild der Dreieinigkeit im Gedächtnisse, Verstand und Willen. Theodoret weiß selbst nicht, was er darunter verstehen soll; er meynt aber, bloß Adam sey nach dem Bilde Gottes erschaffen worden, nicht aber Eva und die Engel. Epiphanius widerlegt zwar alle damals bekannten Meinungen, daß das göttliche Ebenbild in der Seele, oder an dem Körper, oder in der Tugend zu suchen sey; aber er sagt auch nicht, worin es bestehe, und scheint darüber gar keine Meinung gehabt zu haben, weil er versichert, die Kirche habe nicht bestimmt, in welchen Theil des Menschen das Ebenbild Gottes zu setzen sey. Gregor von Nyssa sagt, daß Bild Gottes bestand in der moralischen Thatkraft und der physischen Überlegenheit des Menschen über alle übrigen Geschöpfe der Erde. Dieser Meinung pflichtete auch Chrysostomus bey, und späterhin haben die Socinianer und Arminianer hierin, nämlich in die Herrschaft über die Erde, das Ebenbild Gottes gesetzt. Die alexandrinischen Kirchenlehrer suchten von Element von Alexandrien Zeit an alle körperlichen Begriffe von dem Ebenbilde Gottes zu entfernen; und sie setzen dasselbe in die geistige

geistig, moralische Natur des Menschen. Auch behaupteten sie, das erste oder Urbild Gottes ist der Logos, und von diesem ist dann die menschliche Seele ein Abdruck oder ein Abbild. Ambrosius hat eine Erklärung von dem Ebenbilde Gottes gegeben, welche ein Theil des späteren Lehrbegriffes gewesen ist. Er sagt: *Imago Dei est sapientia et justitia; anima est plena sapientiae, plena pietatis atque justitiae.* Denn in den neuern Jahrhunderten hat man alle diese verschiedenen Vorstellungen zusammengefaßt und in Eins verbunden. Bloß die Unsterblichkeit des Körpers hat man noch hinzugehan, welche zwar auch schon die alten Kirchenlehrer behauptet haben, ohne sie aber zu dem Ebenbilde Gottes zu rechnen. Nach unsern symbolischen Büchern hat zwar die Herrschaft über die Erde nicht mit zu dem Ebenbilde Gottes gehört; aber demohngeachtet haben die meisten nachfolgenden lutherischen Theologen dieselbe mit dazu gerechnet, und gemeiniglich folgende Bestandtheile angegeben: 1) *sapientia originalis seu concreata*, 2) *justitia originalis seu concreata*, 3) *immortalitas corporis*, und 4) *dominium in reliquas res creatas*.

Da nach dem allgemeinen Lehrbegriffe seit Augustin's Zeit gelehrt wird, daß das Ebenbild Gottes durch die Sünde Adams verloren gegangen oder doch, wie z. B. Thomas von Aquino lehrte, bis auf äußerst geringe übrig gebliebene Spuren verwischt oder vertilgt worden sey; so mußte man nothwendiger Weise auf die Frage geleitet werden: war denn das Ebenbild Gottes an dem ersten Menschenpaare eine natürliche wesentliche Eigenschaft, oder war sie bloß eine zufällige Eigenschaft? Die Scholastiker entschieden für das letzte, weil das Ebenbild Gottes, wenn es eine natürliche Eigenschaft Adams gewesen wäre, nicht hätte verloren gehen können. Sie erklärten daher das Ebenbild Gottes für ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes, *donum Dei extraordinarium*, welches in der *justitia originalis* bestanden habe. Nun hat sich aber eine neue Frage dar: hat denn Gott diese justitia

2. Band. 12

tia originalis dem Menschen sogleich mit anerschaffen, so daß er sie mit seinem ersten Lebenshauche schon hatte; oder hat er eine Zeitlang ohne dieselbe existirt, und hat er sie erst alsdann bekommen? Das letzte nehmen Duns Scotus, Bonaventura, Hugo von St. Victor und Alexander von Hales an, und sie sprechen von einem status naturae purae, worunter der Zustand des ersten Menschenpaares in der Zeit von ihrer Schöpfung an bis zur Erlangung des übernatürlichen Gnadengeschenktes Gottes, der justitia originalis, verstanden ist. Viele haben ihnen aber widersprochen und behauptet, Adam hätte wohl im status naturae purae oder, wie die Scholastiker auch sagen, in puris naturalibus, d. h. mit den bloßen Eigenschaften der Menschennatur und ohne das übernatürliche Gnadengeschenk Gottes, ohne die justitia originalis geschaffen werden können; allein Gott hat es gefallen, ihm sogleich diese justitia originalis anzuschaffen. Dieser Meinung waren Thomas von Aquino und die meisten nachfolgenden Theologen der katholischen Kirche zugethan. Die lutherischen und reformirten Theologen haben sich in diese Untersuchung gar nicht eingelassen; auch haben sie den Lehrsatz verworfen, daß das Ebenbild Gottes ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes gewesen sey, indem sie behaupteten, daß dasselbe eine natürliche und wesentliche Eigenschaft des ersten Menschenpaares gewesen sey.

## §. 295.

Geschichte des Dogma von dem Ursprung der Sünde überhaupt, und von der habituellen Sünde oder der Erbsünde insonderheit.

Vergl. J. G. Walch historia doctrinae de peccato originis, in seinen Miscell. sacris. Amstelod. 1744. 4. S. 173 ff.

G. F. Seiler von der Erbsünde. Erlang. 1779. 8. S. 166 ff.; auch seinem Buche über den Versöhnungstod Christi als Anhang des 2ten Theils beygedruckt.

Ü b e r s i c h t.

Die Geschichte des Dogma von der Sünde hat zwey Hauptepochen. Die erste geht bis auf den Anfang der pelagianischen Streitigkeiten herab, und befaßt den Zeitraum vor Augustinus. Die zweyte geht von Augustinus bis auf unsere Zeiten herab.

§. 296.

E r s t e P e r i o d e.

Von den Aposteln bis auf den Anfang der pelagianischen Streitigkeiten.

Vergl. J. Horn Commentatio de sententia eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit de peccato originali. Gostt. 1801. 4.

J. G. Walch Diss. de Pelagianismo ante Pelagium, in seinen Miscellaneis sacris S. 673 ff.

Die erste Epoche geht also von dem N. Test. aus, in welchem die unter den Juden nach dem Exil herrschend gewordene Meynung, daß auf die Verführung des Teufels durch den Fall des ersten Menschenpaares die Sünde und der Tod in die Welt gekommen ist, Sap. II, 24., von Paulus in dem Brief an die Römer wiederholt worden ist. Dieser Meynung von dem Ursprung der Sünde pflichteten daher auch Justinus, Tatianus, Tertullian, Irenäus, Theophilus von Antiochien und Lactantius bey. Eben so folgten sie in dem damit verwandten Punkte, in welchem Zusammenhange die Sünde der nachfolgenden Menschen mit dem Falle Adams stehe, genau dem Apostel Paulus, der eine Fortpflanzung derselben durch die Geburt lehrt. Sie schließen zwar bey dem Acte des Sündigens den Einfluß des freyen Willens, einer schlechten Erziehung und der Einwirkung böser Geister nicht aus; allein sie bringen doch fast Alle die menschliche Fähigkeit zu sündigen in eine Verbindung mit der Verführung Adams durch den Teufel, und statuirten wenigstens still-

schweigend eine Fortpflanzung der Sünde durch die Geburt oder die Erbsünde. In dieser Periode hatte man aber noch keinen bestimmten Namen für dieselbe. Ignatius nennt sie *antiquata impietatem*, Irenäus *antiqui serpentis plagam*, Eyprianus *alienum peccatum*, Arnobius *vitium ingenitae infirmitatis*, Hilarius *malitiam originis*, Ambrosius *contagium*, *injuriam originis*, *inquinamentum naturae*. Tertullian ist in der Hinsicht der merkwürdigste, weil er die Bahn zu der späteren bestimmten Terminologie gebrochen hat. Er nennt sie *vitium originis* und versteht darunter einen natürlichen Habitus, der vor dem Act des Sündigens schon in dem Menschen vorhanden ist. Daß er sich diesen Habitus als angeborent dachte, ist gar keinem Zweifel ausgesetzt, denn er statuirte ja bekanntlich die Fortpflanzung der Seelen durch die Zeugung oder den Eraducianismus; daher er denn auch von einer Ansteckung des ganzen Menschengeschlechts durch den Adam spricht. Dieß thut auch Eyprian, der noch außerdem der erste ist, welcher die angeborene und angestammte Sündhaftigkeit der Menschen von der Sünde als That oder der wirklichen Sünde unterscheidet. Die alexandrinischen Lehrer erklären zwar die wirkliche Sünde für einen Mißbrauch des freien Willens; allein Clemens von Alexandrien spricht doch auch von einer eingepflanzten Sündhaftigkeit des Menschen, und Origenes von einer natürlichen Geneigtheit des Menschen zu sündigen, die er von der durch Gewohnheit erhaltenen unterscheidet, und mit der Geburt in Verbindung setzt. Es ist zwar bekannt, daß Origenes die Präexistenz der Seelen lehrte, und daß er die natürliche Geneigtheit der Seelen zu sündigen, eigentlich für eine Folge derjenigen Sünden erklärte, die sie vor ihrer Einförperung in ihrem vorigen Zustande begangen haben. Allein er spricht doch auch von einer Befleckung der Seele durch den mit ihr verbundenen materiellen Körper; und in sofern nahm er also doch nebenbey noch eine, durch die Geburt fortgepflanzte, Sündhaftigkeit des Menschen an, wegen welcher er auch ausdrücklich die Kindertaufe für nothwendig erklärt. Nach diesen Bemerkungen

kungen kann man es also als eine ausgemachte Wahrheit betrachten, daß alle bisher genannte Kirchenväter eine Erbsünde, d. h. eine angeborne und von Adams Fall abstammende Sündhaftigkeit der menschlichen Natur statuirten; aber von einem gänzlichen Verderben der menschlichen Natur durch die Sünde Adams, und von einer Zurechnung der Sünde Adams wissen sie noch nichts. Alles dieses gilt auch von den nachfolgenden Kirchenlehrern Eusebius, Athanasius, Basilus, Cyrill von Jerusalem, den beyden Gregoren und Chrysostomus, und wenn sie auch bisweilen von einer Zurechnung der Sünde Adams zu reden scheinen, so haben sie höchst wahrscheinlich nichts andres als den physischen Tod darunter verstanden, welchen sie mit den meisten ältern Lehrern als eine Folge der Sünde Adams betrachteten.

S. 297.

### Zweite Periode.

Von Augustinus bis auf die neuesten Zeiten.

Vergl. Gerh. J. Vossii historia de controversiis quas Pelagius eiusque reliquiae mouerunt, libri VII. Edit. II. Amstel. 1655. 4.

Geschichte der Lehren von der Erbsünde, dem freyen Willen und von der Gnade, vom IVten bis IXten Jahrhunderte; in Cramer's Fortsetzung von Bossuet's Welt- und Religionsgeschichte; Th. 3. S. 519 ff.

Erst durch Augustinus hat dieses Dogma, so wie viele andere, eine Erweiterung erhalten, und mit ihm beginnt also die zweite Epoche in der Geschichte der Lehre von der Sünde. Er hat den Namen peccatum originis oder originale aufgebracht; in seinen letzten Schriften gebraucht er auch den Namen peccatum naturale, weil sie die ganze Natur des Menschen verdorben hat. Die Lehrsätze des Pelagius gaben ihm die Veranlassung, dieses Dogma näher und fester zu bestimmen. Der britische



Mönch Pelagius behauptete, daß der Mensch noch in demselben sowohl physischen als moralischen Zustande geboren werde, als wie Adam erschaffen wurde. Aus dieser Behauptung floß die andere, daß weder der physische Tod, noch die menschliche Fähigkeit zu sündigen, eine Folge des Falls Adams sey. Dieß alles hielt Augustinus für irrig und er wurde, im Widerspruche gegen Pelagius, durch seine strenge dogmatische Consequenz auf folgende Theorie geleitet: der Fall Adams hat sowohl physische als moralische Folgen für alle seine Nachkommen. Die physischen sind die: daß jeder menschliche Körper allerley Gebrechen und dem Tode unterworfen ist. Die moralischen aber sind diese: daß der menschliche Wille allem Guten abgeneigt und gänzlich verberbt ist. Diese Verberbtheit pflanzt sich durch die natürliche Zeugung fort, und wegen derselben wird jeder Mensch, wenn er nicht die Taufe erlangt, ewig verdammt.

Einem so vielgeltenden Manne, wie Augustinus war, konnte es leicht gelingen, diese Sätze zum Kirchenglauben der africanischen und occidentalischen Kirche zu erheben. Der Pelagianismus wurde auf mehreren Synoden, namentlich zu Rom und Carthago, im J. 418. verdammt; ja man wußte es dahin zu bringen, daß derselbe sogar auf der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus im Jahr 431. mit dem Anathema belegt wurde. Aber demohngeachtet behielt er im Geheim doch noch manchen Anhänger, und im Orient blieb der Mehrtheil der Theologen lieber bey den unbestimmten und gemäßigteren Vorstellungen der frühern Jahrhunderte. Daher gedenkt Johannes Damascenus im achten Jahrhunderte in seiner Dogmatik der Erbsünde fast gar nicht, und das Wenige, was er darüber sagt, ist mehr pelagianisch als augustinish. Selbst im Occidente wurde die augustinishche Lehrart durch den Semipelagianismus wieder nach und nach aus dem allgemeinen Kirchenglauben verdrängt. Dieser verdankt seine Existenz einigen Mönchen und gelehrten Männern in Gallien, Cassianus, Faustus, Vincentius und Genadius, welche von der Mitte des fünften Jahrhunderts an allmählich gemäßigtere Ideen in Umlauf setzten. Nach



ihnen hatte der Fall Adams bloß den physischen Tod seiner Nachkommen zur Folge; eine moralische Corruption der Menschennatur ist dadurch nicht vorgegangen, sondern jeder Mensch hat noch natürliche Kräfte zum Guten und auch so viel Kraft des Willens, sich zur Vollbringung des Guten zu entschließen; die Gnade Gottes muß ihn aber durch die Erhöhung unterstützen, und aus Gnaden wird auch nur der Mensch der Seligkeit theilhaftig. Daß sich diese Vorstellungart im Fortgange der Zeit immer mehr Freunde erwarb und den strengen und rohen Augustinismus in immer engere Gränzen zurückgeschoben hat, ist eine sehr begreifliche Sache. Die Scholastiker hauptsächlich waren ihr fast alle zugethan, und wenn sie sich auch bisweilen noch den Schein geben wollen, als ob sie die Lehre Augustinus's vortrügen, so ist es nur ein verfälschter Augustinismus, den sie durch allerley Wortverdrehungskünste aus Augustinus Schriften herausbringen.

Thomas von Aquino läßt durch die Sünde Adams in seinen Nachkommen bloß die *justitia originalis*, d. h. die anerschaffene Richtung des Willens auf das Gute verloren gehen, wodurch zwar die moralischen Kräfte der Seele geschwächt worden sind, und der Körper dem Tode und andern Gebrechen unterworfen worden, aber doch keine gänzliche Corruption der Natur bewirkt worden ist.

Nach dem Durandus kann man die Erbsünde nicht eigentlich eine Sünde nennen, sondern sie ist bloß ein Mangel der *justitia originalis*. In ihrem Besitze würden die Menschen in dem ewigen Leben einen Grad der Glückseligkeit erlangen, welcher sie durch den Fall Adams beraubt worden sind. Die Folgen der Sünde Adams für das andere Leben sind daher für seine Nachkommen nur etwas privatives oder negatives. Daher lehren dann die meisten Scholastiker mit dem Thomas von Aquino, daß die Menschen, welche ohne Erlangung der Taufe sterben, nur eine *poena dampni*, nicht aber eine *poena sensus* ausstehen müssen. d. h. daß sie zwar wegen Mangels der *justitia originalis* der Glückseligkeit beraubt sind, welche

**Geschichte des Dogma von den wärklichen Sünden.**

Vergl. S. J. Baumgarten Diss. de gradibus peccatorum. Halae 1744. 4.

Was die Lehre von der wärklichen Sünde betrifft, haben sich die Scholastiker auch sehr viel damit beschäftigt und allerley Unterscheidungen erfunden. Sie sprechen von einem peccatum theologicum und von einem peccatum philosophicum. Die Veranlassung dazu hat Thomas von Aquino gegeben, welcher sagt: aus dem Gesichtspuncte des Theologen ist Sünde eine Beleidigung Gottes (offensa contra Deum), aus dem Gesichtspuncte des Moralphilosophen aber eine der Vernunft widerstehende Handlung (quod contrariatur rationi). Bey dem peccatum philosophicum wird vermöge des Gegensatzes angenommen, daß die Vollbringung desselben mit einer gänzlichen Unkenntniß Gottes verbunden ist. Man hat daher die Frage aufgeworfen: ob denn also die Begehung einer philosophischen Sünde möglich sey, da der Begriff von Gott der menschlichen Natur so tief eingeprägt ist, daß der Gedanke an einen Gott niemals gänzlich supprimirt werden kann? Man theilte sich in der Beantwortung dieser Frage in verschiedene Parteien. Einige sagten: in dem gegenwärtigen Kreise der Dinge wäre die Begehung der philosophischen Sünde zwar unmöglich, aber es ließe sich doch ein anderer Zustand der Dinge denken, worin die Menschen schlechterdings von Gott keine Kenntniß hätten, und in diesem Zustande der Dinge könne das peccatum philosophicum gar wohl begangen werden. Dieser Meinung war schon Thomas von Aquino, und ihm folgten viele spätere katholische Theologen, z. B. Panzius, Lugo, hierbey nachgefolgt. Eine andere Parthey behauptete aber, durch zufällig Umstände, wenn z. B. ein Mensch unter wilden Thieren in Wildnissen aufwüchse, könne schon in dieser irdischen Verbindung der Dinge die Begehung der philosophischen Sünde möglich werden.

Die dritte Partei erklärte das peccatum philosophicum für ein Un Ding, indem es weder in diesem noch in jedem andern Zustande der Dinge möglich sey, daß ein Mensch, welcher weiß, daß er wider die Aussprüche seiner moralischen Vernunft handelt, von Gott als Gesetzgeber schlechterdings gar keine Kenntniß hätte. Indessen gab es noch die vierte Partei, welche die Begehung der philosophischen Sünde für möglich hielten, indem sie annahmen, es gebe Augenblicke, wo der Mensch und sogar der Christ Gott nicht zu sehen und gar aus seinen Gedanken verlieren könnte, und überbringe er in solchen Augenblicken etwas Böses, so sey es ein peccatum philosophicum. Da man nun aber weiter vorgegeben hat, eine solche Sünde sey keine Beleidigung Gottes, hebe die Freundschaft mit Gott nicht auf und mache keinen Schaden in der Ewigkeit schuldig, so hat der Papst Alexander VIII. alle diese Behauptungen verwerflich und in sehr starken Ausdrücken verdammt, und durch allen Untersuchungen über theologische und philosophische Sünde ein Ende gemacht. Die übrigen Benennungen und Eintheilungen rühren theils von Augustinus, theils von den Scholastikern her. Den Namen peccatum actuale gebraucht Augustinus zuerst, und er versteht darunter dictum vel factum vel concupitum contra legem eternam, und auch ihm ist jedes peccatum actuale ein peccatum voluntarium, d. h. es gehet vom Willen des Menschen aus. Bisweilen nennt Augustinus zwar auch die Erbsünde ein peccatum voluntarium, aber bloß in dem Sinne, daß es aus dem Willen des ersten Menschen entstanden sey. Man spricht aber auch noch von peccatis voluntariis im engeren Sinne, und im Gegensatz von denen von peccatis involuntariis. Die peccata voluntaria im engeren Sinne sind solche, welche mit vorsätzlichem Willen begangen werden, und sie werden sonst auch peccata ἐκονοια und προαιρετικα genannt. Die peccata involuntaria sind die sogenannten Schwachheits- und Unwissenheitssünden, und heißen auch peccata ἀκονοια. Man unterscheidet aber eine doppelte ignorantia, aus welcher Sünden begangen werden. Augustinus machte

einen Unterschied zwischen *nescire* und *scire nolle*; aus dieser Ursache hat man nach ihm von einer *ignorantia facti* und von einer *ignorantia juris* gesprochen. Jene weiß nicht, daß dasjenige, was sie thut, böse ist, und sie ist *inuincibilis* und schließt die Imputation der Handlung aus; diese aber thut das, von dem sie hätte wissen können, daß es nicht Recht ist, sie hätte es also unterlassen sollen, sie ist also eine bloße *ignorantia adfectata* und macht mit hin die Handlung zurechnungsfähig. Das ist eben das, als wenn Thomas von Aquino die *ignorantia* und die *nescientia* unterscheidet. Jene ist das reine eigentliche Nichtwissen der Unsittlichkeit und Straffälligkeit der Handlung, welche man begehet; die *nescientia* aber der Mangel der Kenntniß dessen, was man hätte wissen können. Die Eintheilung in *peccata commissionis* und *omissionis* schreibt sich auch von Augustinus her. Bey den Begehungsünden wirft Augustinus die Frage auf, ob ein *peccatum commissionis* ein *actus* oder eine *res* sey? Er bejahet das erste, aus dem analogischen Grunde, weil eben so bey einem hinfenden Menschen das Hinfen eine Handlung und keine Sache sey. Dieß führt ihn nun auf die Behauptung, die sich auch bey Basilius M., Gregor von Nyssa, Ambrosius und andern findet, daß die Sünde nichts Positives, sondern nur ein Negatives, daß sie bloß *priuatio et absentia boni* sey. Späterhin hat denn auch Thomas von Aquino die Begehungsünde bloß für einen *actus malus* erklärt; er unterscheidet aber das materiale in *peccato commissionis*, welches im Wollen, Reden und Handeln besteht, von dem formale, das in der Richtung gegen das göttliche Sittengesetz besteht. Bey den Unterlassungsünden haben die Scholastiker die Frage aufgeworfen, ob sie bloß ein innerlicher Act des Willens, oder auch mit einer äußerlichen Handlung verbunden seyen? Thomas von Aquino erklärt sich für das Letztere und sagt: bey einem *peccatum omissionis* ist in dem Menschen ein Nichtwollen des vorgeschriebenen Guten nur ein äußerliches Thun statt desselben. Dieser Meynung waren schon vorher Albert M. und ge

iffermaßen auch Alexander von Hales. Dagegen haupteten Durandus, Occam, Biel und andere: ne Unterlassungssünde müsse nicht nothwendig mit einem ißerlichen actus verbunden seyn, da der Mensch in dem öment, wenn er ein Pflichtgebot nicht ausübt, auch ichts thun könne.

Die Unterscheidung zwischen peccatis mortalibus und venialibus haben die Scholastiker beigebracht. Thomas von Aquino versteht mit Albert dem Großen, Bonaventura und vielen andern unter einem peccatum mortale eine böse Handlung, welche die Folge einer gänzlichen freiwilligen Ablenkung des Herzens von Gott ist. Duns Scotus nennt eine Todsünde eine solche That, welche im göttlichen Sittengesetze entgegen strebt. Adrianus, ist dem Bepnamen Quodlibetarius, versteht bloß eine solche Handlung darunter, welche gegen eines der wichtigen und vorzüglich stark verpflichtenden Gebote Gottes ist. darin sind aber alle Scholastiker und auch die nachfolgenden katholischen Dogmatiker, nebst den protestantischen, einverstanden, daß die peccata mortalia, wenn sich der Mensch nicht bessert, die ewige Verdammniß oder den ewigen Tod zur Folge haben. Diesen peccatis mortalibus setzen nun die Scholastiker die peccata venialia, verzeihliche Sünden, entgegen. Thomas von Aquino rechnet unter sie alle Schwachheits- und Unwissenheitsünden und alle unvollständige gute Handlungen, welche dem vollen Sinne des Gesetzes nicht entsprechen. Von diesen behaupten Thomas von Aquino und alle katholischen Theologen, daß sie dem Menschen, wenn er gute Werke verrichtet, theils schon für diese Erde, theils aber nach überstandener Reinigung im Fegefeuer erlassen werden. Die lutherischen und reformirten Theologen lassen aber in diesem Sinne gar keine peccata venialia zu, sondern sie behaupten, daß eine jede wirkliche Sünde ein peccatum mortale sey, und ohne die Verzeihung mit Gott zur ewigen Verdammniß führe. Zwar haben auch lutherische und reformirte Theologen diese Einteilung gebraucht, aber sie verstehen unter den venialibus

daemonia, sed in Beelzebub. Diese Meinung ist auch wohl die alleinige und exegetisch richtige, daher ihr in den neuern Zeiten fast ganz allgemein beigegeben worden ist. Sie ist übrigens von der Beschaffenheit, daß die Frage: ob die Sünde wider den heiligen Geist auch nach Christi Zeiten noch habe begangen werden können, nothwendiger Weise verneint werden muß. Indessen haben doch mehrere Dogmatiker behauptet, daß diese Sünde auch noch nachher von allen denjenigen habe begangen werden können, welche die Göttlichkeit der Wunder Jesu ableugnen. Aber der Arminianer Limborch und Andere haben erwiedert, daß sie schlechterdings auf diejenigen eingeschränkt werden müsse, welche Augenzeugen von den Wunderthaten Jesu waren. Augustinus faßte den Begriff von der Sünde wider den heiligen Geist viel weiter, und nach ihm besteht sie in einer hartnäckigen und unbefieglichen Unbußfertigkeit, cordis impenitentis durities perseuerans oder finalis impenitentia. Hiebei ist der größte Haufe der Scholastiker stehen geblieben, und sie haben folgende sechs species der Sünde wider den heiligen Geist festgesetzt: 1) desperatio, Verzweiflung an der Erlangung der Vergebung der Sünden, 2) praesumptionem, die vorgefaßte Meinung, daß man von den Wohlthaten der seligmachenden Gnade Gottes ausgeschlossen sey, 3) impugnacionem agnitae veritatis, die daraus hervorgehende Abneigung gegen die Wahrheit der göttlichen Gnadenverheißungen in Jesu Christo, 4) invidentia fraternae caritatis, die aus Unmuth und Verzweiflung verweigerten Pflichten christlicher Liebe gegen Andere, 5) impenitentia, die Ungeneigtheit einen bessern Sinn anzunehmen, und 6) obstinatio, die Beharrung und Verhärtung des Gemüthes auf den Wegen der Sünde und des Unrechts.

Am engsten haben den Begriff von der Sünde wider den heiligen Geist Theodoret und Gregor (in Ps. 51.) gefaßt. Nach dem Theodoret begehet derjenige die Sünde wider den heiligen Geist, welcher über den Inhalt der biblischen Bücher unrichtig urtheilt, z. B. glaubt, daß

in dem hohen Liede mangelnde oder menschliche Gedichte und Sätze sind. Nach Gregor begehrt sie der, welcher nicht an die Vergebung der Sünden glaubt, weil die Vergebung der Sünden ein Werk des heiligen Geistes sey. Luther trat auch hier in die Fußstapfen des Augustinus, und es wurde daher unter den Theologen unserer Kirche im XVIten und XVIIten Jahrhunderte folgende Erklärung von der Sünde wider den heiligen Geist die gewöhnlichste: sie ist eine Ableugnung, Bestreitung und Lästung der christlichen Religion gegen des Menschen eigene Überzeugung, verbunden mit einer vorsätzlichen Widerstreitung gegen alle Heils- und Gnadenmittel, wodurch der heilige Geist an und in ihm arbeitet. Auch noch in dem XVIIIten Jahrhunderte haben viele Theologen, z. B. Baumgarten, Buddeus, ähnliche Definitionen gegeben. Schubart verstand aber unter der Sünde wider den heiligen Geist eine böse Handlung, welche man, ohnerachtet man auf eine wunderbare Weise Beweggründe erhalten hatte, sie nicht zu begehen, dennoch begangen hat. Joh. Ernst Christian Schmid (christl. Dogm. S. 139.), Paulus und Rijsch schränken, so wie diejenigen, welche die Sünde wider den heiligen Geist für eine Ableugnung der Göttlichkeit der Wunder Jesu halten, dieselbe bloß auf die Zeitgenossen Jesu ein, und erklären sie für den Vorsatz, der moralischen Reform, welche Jesus zubereitete, entgegen zu treten und entgegen zu arbeiten.

Darüber: in welchem Sinne Jesus sage: die Sünde wider den heiligen Geist könne nicht vergeben werden, haben verschiedene Meinungen geherrscht. Viele haben geglaubt, Jesus spreche wirklich von einer absoluten Unverlasslichkeit dieser Sünde. Die reformirten Theologen suchten den Grund in dem ewigen Verwerfungsentschlusse Gottes, daher sie auch lehrten: die Sünde wider den heiligen Geist könne nur von den Unwiedergeborenen, d. h. von den zur ewigen Verdammniß Vorherbestimmten begangen werden. Über den letzten Punkt waren die lutherischen Theologen nicht mit einander einig. Ein Theil von ihnen



behauptete: bloß die Wiedergeborenen könnten die Sünde wider den heiligen Geist begehen. Die Andern aber waren der Meynung: diese Sünde könne von einem jeden Menschen begangen werden, welcher der Gnadenwirkungen des heiligen Geistes theilhaftig werde. Statt der absoluten Unerlaßlichkeit der Sünde wider den heiligen Geist nehmen aber Viele nur eine bedingte Unerlaßlichkeit derselben an. Sie wird von Gott nicht vergeben, wenn sich derjenige, der sie begangen hat, nicht bekehret. Man nimmt also an, daß Jesus bedingter Weise gesprochen, die Bedingung aber nicht genannt habe. Dieser Meynung war schon Athanasius; er sagt: dem, der in der Lasterung des heiligen Geistes beharret, wird dieselbe nicht vergeben; denn es giebt keine Sünde, welche nicht vergeben werden könnte. Von diesem Grundsatz giengen auch diejenigen aus, welche annahmen, Jesus habe bloß hyperbolisch gesprochen; er habe die Sünde wider den heiligen Geist bloß als die größte aller Sünden bezeichnen wollen, bey welcher die Erlassung sehr schwer erfolge. Dieser Meynung pflichteten die meisten socinianischen und arminianischen Theologen bey; und auch Koppe hat ihr seinen Beyfall geschenkt.

### §. 300.

#### Geschichte des Dogma von der Person Christi.

##### Erste Periode.

Von den Aposteln bis zur sechsten allgemeinen  
Kirchenversammlung in Constantinopel  
im Jahr 680.

Vergl. über Jesus und dessen Person und Amt, nach der Meynung der alten Kirchenväter; in Henke's Magaz. 3r Bd. S. 109 ff.



G. J. Planck *Observationes quaedam in primam doctrinae de naturis Christi historiam*. Gott. 1787. 4. 1789. 4. Wieder abgedruckt in *Belthusen's Commentt. theoll.* Vol. I. S. 141 ff.

Cotta *Dissert. de Christo redemptore hominum*; in *Gerhard's Locis theoll.* Th. 3. S. 1 ff.

Über die Schicksale der christlichen Lehre von der Person Christi; in *Cramer's Fortsetzung von Bossuet*, Th. 4. S. 238 ff.

Dieser Gegenstand der christlichen Dogmengeschichte betrifft folgende Fragen: wie und auf welche Weise hat man sich zu verschiedenen Zeiten in der katholischen Kirche die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo gedacht? Hat Jesus Christus einen wahren Menschenkörper gehabt, und in welchem Verhältniß stand er mit dem mit ihm vereinigten Logos? Nach der Lehre der Apostel wurde der Logos oder Sohn Gottes Mensch, und diese Menschwerdung dachten sie sich ohne Zweifel so, daß derselbe in dem Menschen Jesus die Stelle der menschlichen Seele vertreten habe. Dem Äusserlichen nach vindiciren sie aber Jesu Christo einen wahren Körper, von der nämlichen Beschaffenheit, wie der unsrige ist; und das Nämliche thaten auch Ignatius, Irenäus und Tertullianus gegen die Doketen, welche Jesu bloß einen Scheinkörper beylegte. Die alexandrinischen Lehrer entfernten sich aber von ihnen. Denn Clemens von Alexandria hat den menschlichen Körper Jesu nicht für völlig gleich wesentlich (*ὁμοουσιος*) mit den andern Menschenkörpern gehalten. Auch Origenes hielt den Körper Jesu nur für quasi-körperlich; da aber doch beyde den Doketismus verwarfen und bestritten, so geht daraus hervor, daß sie den Körper Jesu zwar für etwas wirklich Materielles, aber von einer edlern und andern Substanz als die der übrigen Menschenkörper ist, gehalten haben. Über die Art und Weise, wie der Logos mit seinem

entweder dem unsrigen ganz gleichwesentlichen, oder veredelten Körper verbunden war, wurden in den ersten Jahrhunderten noch keine Bestimmungen festgesetzt; aber aus allem erhellt, daß man sich diese Vereinigung gerade so gedacht hat, wie in andern Menschen die Seele mit dem Körper vereinigt ist. Diesem nach legte man also Jesu keine menschliche Seele bey, sondern man glaubte, daß der Logos die Stelle derselben vertreten habe. Bloß Tertullian, der über diesen Gegenstand nicht mit sich selbst einig war, unterscheidet einmal die vernünftige Seele Jesu von dem in ihm wohnenden Logos. Diese Meynung hat sich auch im Abendlande im Stillen fortgepflanzt, wie sich weiterhin zeigen wird. Origenes ist aber von selbst auf sie geleitet worden. Er wollte sich die Vereinigung des Logos mit dem Körper erklären, gieng aber von dem platonischen Sage aus, daß ein Göttliches, wie der Logos ist, nicht unmittelbar mit etwas Körperlichen vereinigt werden könne. Er mußte daher ein Medium annehmen, und dieses bot sich ihm in der vernünftigen Seele dar, weil diese, als Intelligenz, einer Vereinigung mit dem Göttlichen fähig ist. Origenes erklärte sich also die Vereinigung des Logos mit dem Körper Jesu so, daß der Logos mit der vernünftigen Seele Jesu, und diese mit seinem Körper vereinigt war. Das Ansehen des Origenes trug viel zur Empfehlung dieser Meynung bey, und von seiner Zeit an wurde im Orient nach und nach immer allgemeiner angenommen, daß Jesus nicht bloß einen menschlichen Körper, sondern auch eine menschliche Seele gehabt habe. Als daher in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts Apollinaris der Jüngere mit der alten Meynung auftrat, daß der Logos in Jesu die Stelle der vernünftigen Seele vertreten habe, so fand er allgemeinen Widerspruch, und wurde auf verschiedenen Synoden, zuletzt auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel im J. 387 anathematisirt. Ob man nun aber gleich gegenwärtig in Jesu Christo dreyerley unterschied, den Logos, seine vernünftige Seele und seinen Körper,

so hielt man doch das Göttliche und Menschliche in ihm zu einer Einheit vereinigt.

Es erhob sich deswegen ein lang fortgehender heftiger Streit, als in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts Nestorius in Jesu keine Einheit annahm, sondern sowohl das Göttliche als Menschliche in der Eigenthümlichkeit eines Concretums betrachtete und keine Vereinigung, keine *ένωσις* beyder, sondern nur bloß eine Zusammenreihung, Connexion oder Verbindung, bloß eine *συνάφεια*, welchen Ausdruck vorher schon Basilius und Chrysostomus gebraucht hatten, derselben statuirte. Über diese Sache, durch welche die Einheit der Person Jesu verloren zu gehen schien, hatte man noch nicht allgemein entschieden, als diesem Dogma von einer andern Seite her Gefahr drohte. Eutyches war im Widerspruche gegen den Nestorianismus auf die Meynung geführt worden, daß das Menschliche in Christo, nach der Vereinigung mit dem Göttlichen, in einen veredelten Zustand übergetreten, und daß also der Körper Jesu nach dieser Vereinigung nicht von dem nämlichen Wesen gewesen wäre, als wie der übrigen Menschenbürger. War Nestorius Meynung der Lehre von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesu entgegen, so war diese der Lehre von der Unvermischtheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesu zuwider. Beyde Meynungen mußten deswegen bey den Vertheidigern der bisherigen Kirchenlehre Widerspruch finden. Gegen beyde erklärten sich daher auch wirklich die, auf der allgemeinen Synode zu Chalcedon im Jahr 457. versammelten, Väter, und sie setzten deswegen folgendes als Lehrtropus fest: Jesus Christus war nach seiner Menschwerdung vollkommen wahrer Gott und vollkommen wahrer Mensch; als Mensch bestand er aus der vernünftigen Seele und aus dem Leibe; der Gottheit nach ist er gleiches Wesens mit dem Vater, und der Menschheit nach ist er gleiches Wesens mit allen übrigen Menschen; er macht aber keine zwey Personen aus, ob er gleich aus zwey Materien be-

steht, die jedoch zu Einer Person verwirklicht sind, und zwar a) ohne Vermischung, *ασυνχυτως*; b) ohne Verwandlung, *ἀτρεπτως*; c) ohne Trennung, *αδιαίρετως*, und d) ohne Absonderung, *αχωριστως*. Die beyden Naturen in Christo sind also zu Einer Person vereinigt, ohne daß der Unterschied der beyden Naturen aufgehoben wäre; sondern eine jede Natur ist in dem Besitze ihrer individuellen Eigenthümlichkeit geblieben. Diese chalcedonensischen Lehrbestimmungen fanden aber keineswegs allgemeinen Beyfall, sondern es bildete sich hauptsächlich in dem alexandrinischen Kirchensprengel, wo man seit des Athanasius Zeit nur von Einer Natur Christi (*μία φύσις*) zu sprechen gewohnt war, und aus den Eutychianern eine ansehnliche Partei, welche derselben entgegen, nur Eine Natur in Christo statuirten, und deswegen Monophysiten genannt wurden. Um die Glaubenseinigkeit wieder herzustellen, wurde der Vorschlag gethan, in Jesu Christo nach der Vereinigung der beyden Naturen nur Einen Willen anzunehmen. Aber er wurde nicht angenommen, und der Kampfplatz wurde durch ihn nur durch eine neue Partei, die Monotheleten, vermehrt. Endlich siegten doch die chalcedonensischen Lehrbestimmungen sowohl über die Monophysiten, als über die Monotheleten; denn die allgemeine Kirchenversammlung zu Constantinopel im Jahre 680. bestätigte den Lehrsatz von zweyen Naturen in Christo, mit der Erweiterung, daß in dem *Θεανδρωπος* oder Gottmenschen zwey Willen und zwey Wirkungen wären. Diesen Ausdruck *Θεανδρωπος* hat Origenes zum ersten Male gebraucht, und er war zu dem jetzigen Lehrbegriff sehr passend. Nach ihm sind ein vollkommen wahres göttliches Subject und ein vollkommen wahres menschliches Subject zu Einer Person dadurch vereinigt, daß das Göttliche das Menschliche angenommen, oder daß sich das Göttliche in das Menschliche eingesenkt hat. Der Act dieser Vereinigung hat verschiedene Benennungen: *αναληψις*, *assumptio*, *προσλιψις*, *susceptio*, *ενανδρωπησις*, *inhumanatio*, Einmenschlichung, wie es Faunbius übersetzt, *ανδρωπησις*, Vermenschlichung,

σάρκασις, corporatio, Verkörperung, ενσωματωσις, Einförperung. Die Vereinigung beyder Subjecte selbst wurde ενωσις genannt, und man legte ihr allerley Prädicate bey, und sprach bald von einer ενωσις οχρητικη, von einer habituellen Vereinigung, bald von einer φυσικη, physischen, bald von einer οικονομικη, d. h. einer zu Folge der Gnaden-Haushaltung Gottes in Jesu geschehenen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, ferner von einer ενωσις κατ' ουσιαν, von einer wesentlichen, und endlich von einer ενωσις προσωπιχη oder κατ' υποστασιν, von einer vnio hypostatica oder persönlichen Vereini- gung, welche Ausdrücke Nestorius fast alle nicht hatte dulden wollen, weil sie ihm zum Apollinarismus zurückzu- führen schienen. Der Hauptmoment des Dogma ist also der, daß Christus, obgleich zwey Subjecte in seiner Per- son vereinigt sind, doch nur Einer ist, der Gottmensch, der Θεανθρωπος.

## §. 301.

## Zweyte Periode.

Von dem sechsten allgemeinen Concil bis auf unsere Zeiten.

Bei den Bestimmungen des sechsten allgemeinen Con- cils blieb die orthodoxe Kirche. Als daher im achten Jahrhunderte die beyden spanischen Bischöffe Felix und Elipandus behaupteten: Christus wäre nach seiner menschlichen Natur von Gott nur an Sohnes Statt ange- nommen oder bloß adoptirt worden, so glaubte man, diese Meynung führe zu einer Trennung der beyden Naturen in Christo, und verdamnte sie als einen nestorianischen Irrthum. Eine höhere Wichtigkeit erhielt bald darauf die Lehre von der Vereinigung der beyden Naturen in

Christo zu Einer Person durch das Aufkommen der Transsubstantiationslehre; zugleich wurde sie aber, nachdem sie von Paschasius Radbertus mit der Abendmahlslehre in Verbindung gesetzt war, auch in einigen Puncten noch feiner ausgebildet.

Die Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und in das Blut Christi mußte auf die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Naturen an die menschliche führen. Die Scholastiker haben diesen Gegenstand auch schon in sein vollkommenes Licht gesetzt; besonders haben sie eben wegen der Transsubstantiationslehre die Allgegenwart (oder Allenthalbenheit, Ubiquität) der menschlichen Natur Christi hervorzuheben nicht vergessen. Diese Allgegenwart gestand aber Thomas von Aquino der menschlichen Natur Christi nicht nach ihrer Individualität, sondern nur in ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur zu der Einigen Person des Gottmenschen zu. So verhaßt auch Thomas und alle Scholastiker dem Reformator Luther waren, so baute er doch auf diesem Grunde weiter fort. Seine Meynung von der wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl wäre nämlich ohne Stütze geblieben, wenn er nicht die Lehre von der Allgegenwart des Körpers Jesu, welche seine Gegner die Schweizer Sacramentirer anfänglich Spottweise *vbiquitas corporis Christi*, Allenthalbenheit des Leibes Christi nannten, welchen Namen bald nachher aber selbst die Lutheraner annahmen und gebrauchten, und die Lehre von der gegenseitigen reellen Mittheilung der Eigenschaften beyder Naturen festgehalten und weiter ausgebildet hätte. Er gieng auch wirklich so weit, daß er, was keiner der Scholastiker gethan hat, behauptete, der menschlichen Natur kommen, auch in abstracto, d. h. für sich und abgesondert von der göttlichen Natur betrachtet, göttliche Eigenschaften zu. Dieß haben aber nachgehends Chemnitz, dessen Schrift *De duabus in Christo naturis* Jen. 1570. 8. in der Geschichte dieses Dogma Epoche macht, und die Verfasser der *Formulae*

concordias ausdrücklich verworfen. In dieser Bekenntnißchrift wurde aber dieses Dogma also bestimmt: a) die göttliche und menschliche Natur sind in Jesu zu Einer Person vereinigt (*ad constituendum vnum ὑποσταμα-ov sunt unitae*); b) die beyden Naturen sind aber nicht in Eine Substanz vermischt, noch eine in die andere verwandelt, sondern jede hat ihre wesentlichen Eigenschaften erhalten, auch ist eine der andern nicht gleich geworden; c) aber eine Gemeinschaft ist zwischen beyden Naturen, und diese Gemeinschaft ist reell; es ist ein wirklicher gegenseitiger Einfluß vorhanden. Daher ist Gott Mensch und der Mensch Gott. d) Aus der Vereinigung und Gemeinschaft der Naturen entspringt die *communicatio idiomatum*, welche reell, nicht bloß verbal, auch nicht physisch, auch keine Transfusion, sondern übernatürlich und einzig ist.

Auf den Grund dieser Bestimmungen wurde dann von den nachfolgenden lutherischen Theologen, Nikolaus Selaecker, Joh. Schröder, Theodor Thummius, Heinrich Eccard, Joh. E. C. Dannhauer, Petr. Laberkorn, Abraham Calov und Andern das Dogma noch weiter entwickelt und feiner ausgesponnen. Es erhielt nämlich endlich folgende Gestalt: Jesus Christus ist *εαυδρωπος*, Gottmensch, d. h. er ist ein Individuum, welches durch die Vereinigung einer göttlichen und menschlichen Natur entstanden ist. Das Göttliche, welches sich mit der menschlichen Natur vereinigt hat, ist der Sohn Gottes, und da derselbe wahrer Gott ist, so kommen ihm auch alle göttlichen Eigenschaften zu. Der menschlichen Natur kommen aber folgende Eigenschaften zu: 1) die Vollständigkeit, *perfectio*, d. h. Jesus war nach seiner menschlichen Natur sowohl dem Leibe als der Seele nach wahrer Mensch. 2) Die Unschuldigkeit, *αγαμαρτησια*, *impeccabilitas*, welche in der Empfängniß der Maria vom heiligen Geiste ihren physischen, und in der Verbindung der menschlichen Natur mit der göttlichen ihren moralischen Grund hat; 3) die Unpersönlichkeit, *ανυποστα-*



*σιν*, defectus substantiae, d. h. die menschliche Natur  
 subsistirt nicht für sich, sondern nur in der Vereinigung  
 mit der göttlichen Natur. Diese Unpersönlichkeit ist also  
 bloß ein defectus propriae substantiae. 4) Die Unsterb-  
 lichkeit, *αθάνασις*, immortalitas, worunter man aber  
 nicht eine Unmöglichkeit zu sterben (*non posse mori*),  
 sondern eine Möglichkeit, nicht zu sterben (*posse non*  
*mori*) verstand. Diese Athanasie legte man dem Leibe  
 Jesu wegen seiner Befreyung von der Erbsünde und wegen  
 Joh. X, 18. Röm. VI, 23. bey. Hollaz; schrieb ihm  
 auch Freyheit von allen Krankheiten zu. 5) Die Wohl-  
 gestalt, *ἐυκροσια*, pulchritudo, und zwar, wie Hollaz;  
 und Buddeus hinzusetzen, *non foeminea*, sed *virilis*.  
 Doch legten Rigaltius und Andere wegen Jes. LIII,  
 2. 3. dem Körper Jesu Häßlichkeit bey. Die Vereinigung  
 der beyden Naturen ist nun dadurch geschehen, daß die  
 göttliche Natur die menschliche angenommen (*assumpsit*)  
 hat, wobei sich die menschliche Natur bloß leidend ver-  
 hielt. Diese Assumption, die nach dem Vorgange der Kir-  
 chenväter bald *προσληψις*, *ενσαρκωσις*, incarnatio,  
*ενσωματωσις*, *ενανθρωπωσις*, Menschwerdung genannt  
 worden ist, ist also derjenige Act des Sohnes Gottes, durch  
 welchen er sich mit der menschlichen Natur zu Einer Person  
 vereinigt hat. Aus diesem Vereinigungsacte, *vnitio*, entstand  
 nun die *vnio personalis*, oder das Vereinigtseyn zu Einer  
 Person, und dasselbe heißt *ένωσις υποστατική*, *vnio hy-*  
*postatica*. Diese *vnio hypostatica* ist aber a) nicht natu-  
 ralis oder essentialis, d. h. sie ist in der Beschaffenheit  
 der beyden Naturen nicht nothwendig gegründet; b) nicht  
 accidentalis, d. h. sie ist nicht bloß vorübergehend, son-  
 dern bleibend; c) nicht mystica, d. h. sie ist nicht bloß  
 eine moralische Vereinigung durch Glaube und Tugend;  
 d) nicht externa, d. h. sie ist nicht durch äussere Verhält-  
 nisse entstanden; e) nicht verbalis, d. h. sie beruht nicht  
 auf uneigentlichen Ausdrücken, sondern sie ist reell; f) nicht  
 praedicamentalis, d. h. es ist kein bloßes Prädicat der  
 menschlichen Natur, wenn man von ihr sagt, sie sey mit  
 der göttlichen vereinigt; g) nicht sacramentalis, d. h.



e ist keine Vereinigung eines unsichtbaren Gutes mit dem sinnlichen Zeichen, wie in den Sacramenten vorgehen pflegt, sondern h) sie ist eine reelle, personelle, auflösbare und übernatürliche Vereinigung, aus welchem Grunde man den Vereinigungsact auch *vnitio permeatoria*, oder auch *permeatio*, *περιχωρησις*, *ένωσις περιχωρητική*, d. h. eine solche Vereinigung genannt hat, wodurch die eine Natur nach Maaßgabe ihrer subjectiven Beschaffenheit und Empfänglichkeit in die andere wirkt. Aus der *vnio personalis* entsteht nun:

- 1) die *communio naturarum*, die Gemeinschaft der Naturen, d. h. dasjenige Verhältniß der beyden Naturen gegen einander, durch welches eine der andern eigen wird; diese Naturen-Gemeinschaft nennt man das *consequens reale* der Vereinigung beyder Naturen;
- 2) Aus der *Communio naturarum* entsteht nun die *communicatio idiomatum*, die Mittheilung der Eigenschaften, worunter man dasjenige Verhältniß der beyden Naturen gegen einander versteht, nach welchem die Eigenschaften der einen der andern in der Art eigen werden, wie es nach der wesentlichen Individualität einer jeden Natur seyn kann. Diese *communicatio idiomatum* hat man in einer dreysachen Beziehung betrachtet, und deswegen dreyerley genera derselben festgesetzt, welche, wenn man sie durch Sätze ausdrückt, *propositiones personales* oder *idiomaticae* genannt werden. Sie sind gewisse *Enunciations* oder Ausdrücke, in welchen man in concreto die eine Natur für die andere setzt, und auch setzen kann, weil beyde Naturen zu Einer Person vereinigt sind.

Diese *propositiones personales* nennt man das *consequens verbale* der Vereinigung beyder Naturen, und so wie es drey genera *communicationis idiomatum* giebt, so giebt es auch drey genera dieser *propositionum*, obwohl Einige mit Brochmanb vier

genera zählen. Um aber diese dogmatischen Subtilitäten verstehen zu können, muß vorher noch Folgendes bemerkt werden:

- 1) Das concretum der ganzen Person drücken die Wörter Θεανθρωπος, χριστος, κυριος, Erklärer, Heyland, ewiger Hohepriester u. aus;
- 2) das concretum der göttlichen Natur drücken die Wörter λογος, Sohn Gottes, der Eingeborne aus, und
- 3) das concretum der menschlichen Natur drücken die Wörter Jesus, des Menschensohn und Sohn Davids aus.

Es sind also, wie schon gesagt, drey genera propositionum personalium, auch unterscheidet man propositiones idiomatum biblicae und ecclesiasticae; letztere kommen bloß bey den Kirchenvätern vor.

a) Das erste genus propositionum idiomatarum, welches man das genus ιδιοποιητικον heißt, machen solche Sätze aus, in welchen eine Eigenschaft der Naturen dem concreto der ganzen Person, oder ein Idiom der einen Natur der andern beygelegt wird. Dieses genus begreift also wieder drey Unterarten in sich:

- 1) solche Sätze, deren Subject ein Concretum der Person, und das Prädicat eine Eigenschaft einer der beyden Naturen ist. Diese Sätze heißen αντιδοσις, weil sie gleichsam auf einem wechselseitigen Abgeben der Eigenschaften beruhen, dergleichen sind zu finden 2 Cor. XIII, 4. 1 Petr. III, 18. Einige haben aus dieser Klasse das vierte genus propositionum personalium gemacht.

- 2) Solche Sätze, deren Subject ein concretum der menschlichen Natur und das Prädicat eine Eigenschaft der göttlichen Natur ist; diese Sätze heißen κοινωνια των Θεων, weil sie gleichsam auf einer Übertragung des Göttlichen auf die menschliche Natur beruhen.

Dergleichen Sätze sind zu finden Joh. III, 15. V, 17. VI, 62. Matth. IX, 6.

3) Solche Sätze, deren Subject ein Concretum der göttlichen Natur ist, und das Prädicat ein Idiom der menschlichen Natur. Diese Sätze heißen *ιδιοποιησις* oder auch *κοινωνια των ανθρωπινων*, und dergleichen sind zu finden Joh. I, 1. 1 Joh. I, 7. Act. III, 13. Röm. I, 3. VIII, 8. 1 Cor. II, 8. Gal. II, 20. IV, 4.

4) Das zweite Genus propositionum idiomaticarum, welches aber einige Dogmatiker als das dritte zählen, und welches vornehmlich gegen Osiander und Stancarus vertheidiget worden ist, heißt genus apotelesmaticum, und diese Sätze beziehen sich auf diejenigen Handlungen, welche zum Erlösungswerke gehören. Das Subject dieser Sätze ist ein Concretum der Person oder ein Concretum einer der beyden Naturen; das Prädicat aber ist eine Handlung des Mittleramtes, ein *αποτελεσμα*; (Dergleichen Sätze sind zu finden 1 Cor. XV, 3. Gal. III, 13. Eph. V, 2. — Röm. VIII, 1. 1 Joh. III, 8. Röm. V, 18 f. 1 Tim. V, 2. Man nennt sie auch *κοινοποιησις* oder *κοινωνια των αποτελεσματων*.)

5) Das dritte genus der propositionum idiomaticarum, von einigen Dogmatikern das zweite, heißt das genus monestaticum oder anchematicum, und besteht aus solchen Sätzen, in welchen das Subject die menschliche Natur, in abstracto betrachtet, und das Prädicat eine Eigenschaft der göttlichen Natur ist; (z. B. die Menschheit Christi ist allgegenwärtig, allmächtig.) Dieses genus heißt *μεταδοσις*, *βελτιωσις*, *υπερυψωσις*, *δοξασις*, alles in Bezug darauf, weil ein *ανχημα*, d. h. eine Eigenschaft des göttlichen Wesens der Menschheit beigelegt wird. Beispiele finden sich Matth. XXVIII, 18. 20. Phil. II, 9. Joh. V, 27.

Die römische Kirche stimmt mit dem allem der Sache ach überein; der reformirte Lehrbegriff entfernt sich aber

von diesem Lehrtropus. Die Theologen dieser Kirche sprechen zwar auch von einer *Communicatio idiomatum*; allein sie erklären sie nur für eine *communicatio verbalis*. Sie leugnen nämlich, daß die Mittheilung der Eigenschaften eine notwendige Folge der persönlichen Vereinigung gewesen sey. Zwar geben sie zu, daß im N. Test. solche Redensarten vorkommen, in welchen von einer Natur gesagt wird, was eine Eigenschaft der andern ist. Aber sie verstehen diese Ausdrücke im uneigentlichen Sinne, indem nach einer Art von *Επάρκεια*, welche Zwingli *αλλοιωσις* (Gegenwechsel) genannt hat, eine Natur wechselseitig für die andere steht, und deswegen sagen sie, daß die *communicatio idiomatum* bloß auf uneigentlichen Worten der heiligen Schrift beruhe, daher *verbalis* sey, und in der Sache selbst oder *realiter* nicht Statt finde.

### §. 302.

#### Geschichte des Dogma von der übernatürlichen Erzeugung Christi.

Vergl. *Eniagraphie* der Geschichte des Dogma von Jesu übernatürlicher Geburt; in Schmidt's Bibliothek für Kritik u. Bd. I. S. 400 ff.

Calixti historia immaculatae conceptionis Mariae virginis. Helmst. 1690. 4.

Jo. Fecht Diss. de massa, ex qua Christus natus, praeservata. Viteb. 1716. 4.

L. Carpouius Comment. de anima Christi hominis in se spectata, Ed. II. Francof. et Lips. 1740. 4.

Desselben Disquis. de stamine humanitatis Christi; P. I. et II. Francof. 1741. 4.

Schrift, und vernunftmäßige Gedanken von der Fortpflanzung der Erbsünde, der Präexistenz der Seele Christi und Annehmung seiner menschlichen Natur von der Jungfrau Maria, wobey die Meynung des Herrn Carpo v d

neganda animae Christi praëxistentia zugleich geprüft wird, entworfen von Sincerus Alethäus. Langensfeld 1747. 8.

Die Nachricht, daß Jesus Christus durch die Kraft des heiligen Geistes erzeugt worden sey, gründet sich auf das Evangelium Lucä und auf den griechischen Text des Matthäus. Allein demohngeachtet haben die strengen Judenchriften eine natürliche Erzeugung Christi durch seinen Vater Joseph behauptet. Von dieser Meynung wurde man aber schon frühzeitig abgezogen, nachdem von den philosophischen Kirchenlehrern dieses unnatürliche Philosophem von dem Logos Gottes nach dem Vorgang des Evangeliums Johannis in der Lehre von der Person Christi übertragen worden war. Man lehrte nunmehr, Jesus wurde von dem heiligen Geiste ohne Hinzuthun seines menschlichen Vaters erzeugt, und man mußte auch dieses lehren, da man auf der zweyten allgemeinen Kirchenversammlung im Jahre 381. festsetzte; daß Jesus Christus nach seiner Menschheit uns in allen Stücken gleich sey, bloß die Sündhaftigkeit ausgenommen; denn wenn man eine natürliche Abstammung Jesu von Joseph angenommen hätte, so wäre es unmöglich gewesen, eine Unsündhaftigkeit Jesu zu beweisen, weil man die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur vermittlest der physischen Abstammung aller Menschen vor ihm in Verbindung setzte, aber man gieng noch weiter, und vermehrte die Sache noch mit einem zweyten Wunder. Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Augustinus, Bernhard von Clairvaux und mit ihnen die ganze folgende lateinische Kirche behaupten: Christus wäre *inviolato virginis Mariae antro* zur Welt geboren worden. Eine solche, durch die Geburt nicht verletzte, Jungfrauschaft nahm zwar Luther nicht an, allein er glaubte doch, daß die Maria ohne alle Schmerzen geboren habe. Schon frühzeitig scheint man sich in Bezug auf die Unsündhaftigkeit Jesu den Einwurf gemacht zu haben, daß doch Jesus in dem Leibe seiner Mutter von ihren Schwachheiten zum geburtsfähigen Kinde gebildet worden wäre, und daß

er also doch nach seiner menschlichen Natur mit dem Urvater der Menschen, mit Adam, durch seine Mutter in einem physischen Zusammenhange stehe. Dadurch wurde man nun ohne Zweifel auf den Gedanken geleitet, daß die Jungfrau Maria ohne Sünde empfangen worden, d. h. daß die durch die Geburt sich fortpflanzende Sündhaftigkeit nicht auf sie übergegangen sey. Dieses behaupteten zuerst Paschasius Rabbertus und noch mehrere. Im Jahr 1140. erklärten sich die Canonici zu Lyon für diese Meinung, und ordneten auch das Fest der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau Maria an. In der Folge erklärten sich Johannes Duns Scotus und mit ihm der ganze Franciskanerorden für dieses Dogma, und vertheidigten es mit großer Hitze gegen die Dominikaner. Die Päbste sollten öfters hierüber eine Entscheidung geben, allein sie fanden es besser, es nicht zu thun. Zwar haben diejenigen Mitglieder der Basler Kirchenversammlung 1401, welche nach der Verlegung derselben nach Ferrara wider den Beschluß des Pabst Eugen V. in Basel die Verhandlungen fortgesetzt, diese Lehre für wichtig und heilig erklärt, allein ihre einseitigen Beschlüsse haben keine Gültigkeit erhalten. Im Gegentheil haben in der Folge die Päbste Pius V. 1566, Gregor XV. 1622. und Alexander VII. 1661. dieses Dogma für zweifelhaft erklärt, und alles Streiten darüber verboten. Dem allem ohngeachtet ist aber doch dieses Dogma in den gemeinen Lehrbegriff der katholischen Kirche übergegangen. Es that auch unstreitig sehr gute Dienste, um die *αναμαρτρωτα* Christi zu erweisen. Die Protestanten, welche den Lehrsatz: *de immaculata conceptione beatae virginis Mariae* verwarren, haben also weit mehr Mühe, diesen Beweis zu führen, und Luther mußte zu der Hypothese Leo des Großen seine Zuflucht nehmen, daß Jesus aus einer, durch den heiligen Geist von der Erbsünde gereinigten Masse oder *ovulo* der Maria gebildet worden sey. Auf eine ähnliche Meinung waren mehrere Scholastiker gefallen; sie nahmen nämlich an, die Masse, aus der Jesus gebildet worden sey, habe Gott vom Anfange an schon in Adam von der Erb-

Ersünde verwahrt. Dieser Meinung traten die Francis-  
kaner und späterhin die Jesuiten, unter den Lutheranern  
aber Fecht bey. Bey diesem Gegenstande, nämlich bey  
der Untersuchung über die *αναμάρτησια* Christi, hat aber  
die Subtilität der Dogmatiker, welche Jesum aus den  
Bästen seiner Mutter entwickelt werden lassen, schon längst  
wenigerley Formeln unterschieden: non posse peccare und  
posse non peccare. Seht man, Jesus non potuit pec-  
care, so behauptet man: es war Christo durchaus unmög-  
lich zu sündigen. Seht man aber, Christus potuit non  
peccare, so giebt man zwar die Möglichkeit, daß Jesus  
hätte sündigen können, zu, aber man legt ihm die mora-  
lische Überlegenheit der Vernunft bey, daß er in der Wirk-  
lichkeit nicht gesündigt hat. Diese Vorstellungsart hat  
besonders bey den neuern Dogmatikern Beyfall gefunden,  
und unterscheidet die physische und moralische Möglichkeit  
zu sündigen; jene läugnen sie bey Christo nicht, aber eben  
diese entfernen sie gänzlich.

§. 303.

Geschichte des Dogma von dem Stande der Ernied-  
rigung und dem Stande der Erhöhung Christi.

Vergl. Cotta Diss. qua historia doctrinae de du-  
plici statu Christi exinanitionis et exaltationis, nec non  
de officio Christi mediatoris edisseritur; in Gerhard's  
Locis theoll. Tom. IV. S. 60 ff.

Die Stelle Philpp. II, 7. 9., wo von einer *κενωσις*,  
Entäußerung, - und von einer *ὑπερψυσις*, Erhöhung  
Christi die Rede ist, hat den kirchlichen Lehrbegriff mit dem  
Dogma: de statu exinanitionis et exaltationis Jesu Christi  
bereichert. Was bey dieser Sache die Untersuchungen der  
Theologen am meisten beschäftigt hat, war die Frage: was  
gehörte alles zu dem Stande der Erniedrigung Jesu Christi,  
und was dagegen zu dem Stande seiner Erhöhung. Die  
verschiedenen Arten, sowohl der Erniedrigung als der Er-  
höhung, nannte man ganz passend gradus, Stufen;

bald zählte man aber mehrere, bald weniger. Die größte Verschiedenheit findet bey dem Stande der Erniedrigung, in Ansehung der Zahl der Stufen, unter den lutherischen Theologen Statt. Einige Kirchenväter behaupteten, die Menschwerdung des Logos selbst, d. h. die ganze Erscheinung des irdischen Lebens Jesu, gehöre zu dem Stande seiner Erniedrigung; allein dieß fand man in der Folge irrig, weil, wenn man auch einräumte, daß Christus während seines Erdenlebens größtentheils auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften Verzicht gethan habe, er sich doch manchmal derselben, nämlich bey Verrichtung seiner Wunder, bedient habe. Unsere symbolischen Bücher bestimmen daher die Sache also: Christus hat während seines Lebens auf Erden zwar göttliche Majestät besessen, aber sie nicht immer, sondern nur so oft er wollte, geäußert. Nachher wurde aber über die Frage disputirt: war der Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften bey Jesu ein freywilliger Verzicht, war er eine wirkliche *κενωσις*, Entäußerung, und fand er wirklich Statt, oder war er nicht vielmehr bloß scheinbar, war er nicht bloß nur eine *κρυψις*, ein Verbergen der göttlichen Eigenschaften. Die Gießener Theologen, z. E. Feuerborn, welche der Meynung waren, daß der Gebrauch der göttlichen Eigenschaften mehr vom göttlichen Willen, als von der persönlichen Vereinigung abgehangen habe, d. h. nicht eben eine nothwendige Folge von dieser gewesen sey, nahmen das erstere an, und auch die sächsischen Theologen traten ihnen bey. Dagegen behaupteten die Tübinger Theologen Hasenreffer, Thummius, Nicolai, auch Lucas Osiander, daß Christus auf den Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften nicht Verzicht gethan, sondern den Gebrauch derselben während einer gewissen Zeit nur verborgen, ihn insgeheim aber beständig, bey seinen Wundern auch öffentlich, ausgeübt habe. Eine andere Frage war die: Welche von den beyden Naturen wurde erniedrigt, oder wurde die ganze Person erniedrigt? Viele reformirte Theologen behaupteten: Christus sey nach seinen beyden Naturen erniedriget worden, welches aber die lutherischen wider



achen, indem sie die Erniedrigung bloß auf die menschliche Natur bezogen wissen wollten, d. h. gelehrt haben hätten, daß Christus als Mensch auf den Gebrauch der Eigenschaften seiner göttlichen Natur, welche ihm vermöge persönlichen Vereinigung zustand, Verzicht gethan habe. Als den Stand der Erhöhung anbetrifft, so fragten die Theologastiker: ob sich Christus diesen verdient habe? Sie sahen viele folgende Kirchenlehrer, besonders die Jesuiten, und die Socinianer und Arminianer, bejahten es; allein die Lutheraner verneinten es, weil Jesus nicht um seiner Menschheit willen Mensch wurde, sondern in der Absicht, um eine überretende Genugthuung zu stiften. Genannte sagten auch, daß Christus gleich nach seinem Tode den steten und vollständigen Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften wieder besaßen habe; allein es findet doch eine Verschiedenheit der Meinung Statt, ob die Höllenfahrt zum Stande der Erniedrigung oder der Erhöhung gehöre. Die Verfasser der Formula Concordiae und die meisten lutherischen Theologen rechnen sie zu der letztern; dagegen gehört sie nach Baumgarten, Döderlein und andern, noch zum Stande der Erniedrigung. Endlich hat man sich darüber geirriten: Ist Christus nach der menschlichen oder göttlichen Natur erhöht worden? Aller Streit war aber unnütz, in unsere symbolischen Bücher bemerken mit Recht, daß Christus beim Übertritt in den Stand der Erhöhung nichts verloren habe, als was er schon vorher gehabt habe, und also die Erhöhung nichts sey, als der wiederbegonnene eingeschränkte Gebrauch der göttlichen Eigenschaft; und welche nur die menschliche Natur angehe.

**§. 304.**

**Geschichte des Dogma von der Höllenfahrt Christi.**

Vergl. J. A. Dietelmaier historia dogmatis de descensu Christi ad inferos, Ed. II. Alt. 1762. 8.

Thom. Ittig Diss. de euangelio mortuis annuntiato, ad 1 Petr. IV, 6. Jenae 1730. 4.; wieder abgedruckt in seinen Exercitatt. theoll. S. 269 ff.

J. S. Semleri Progr. de vario et impari veterum studio in recollenda historia descensus Christi ad inferos. Hal. 1775. 4.

J. Fr. Bruner's Betrachtungen über das apostolische Symbolum; in den Hallischen Sammlungen zur Beförderung theolog. Gelehrsamkeit, Bd. 3. St. 1. S. 20 ff.

J. C. Volborth Epistola pastoralis, qua, quantum error Apollinaris contulerit, ut dogma de descensu Christi ad inferos symbolis fidei insereretur, paucis declaratur. Brunsv. 1795. 8.

Jo. Clausen dogmatis de descensu Jesu Christi ad inferos historia biblica atque ecclesiastica. Hah. 1801. 8.

Pottii Exc. III. ad epist. Petri. Variarum interpretationum de descensu Jesu Christi ad inferos sententiarum secundum ordinem temporum enumerantur et brevitati dijudicantur; in f. Epist. cathol. Edit. II. S. 281 ff.

Das kirchliche Dogma von der Höllenfahrt Christi hat seinen Grund in 1 Petr. III, 18. und Eph. IV, 9, aber die Sache ist in diesen Stellen nicht von allen Seiten bestimmt, daher entstanden darüber schon von den frühesten Zeiten an verschiedene Meinungen. Hauptsächlich giengen die Untersuchungen der Theologen auf die zwei Fragen: Hat sich Christus seiner ganzen Person, oder bloß seiner Seele nach in die Unterwelt, und an welchen Ort daselbst begeben? Und: in welcher Absicht hat er sich dahin begeben?

Erst im zweiten Jahrhunderte kam der Lehrsatz von der Hinabfahrt Christi in die Unterwelt zur Sprache; aber erst im vierten Jahrhunderte wurde er in den katholischen Lehrbegriff aufgenommen. Denn vor dem vierten Jahrhunderte kommt er in keinem Symbolum vor. Zwar steht gegenwärtig im apostolischen Symbolo: descendit ad inferna; allein man kann beweisen, daß diese Worte ein späterer Zusatz sind.

Ursprünglich herrschte die Meinung: daß es mit Jesu eben so gewesen sey, als mit andern Menschen, wenn sie sterben, daß nämlich seine Seele in den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen hinabgeschwebt sey. Bey der Wiederbelebung seines Leibes kehrte sie wieder aus demselben zurück. So dachten von der Sache Irenäus, Tertullianus und Origenes. Mit dieser Hinabfahrt Christi in die Unterwelt verband man aber noch einen andern Zweck, nämlich den, daß Christus den Abschiedenen die, durch seinen Kreuzestod erwirkte, Vergeltung der Sünden ankündigen sollte. So verstand man das *κηρυσσειν* bey Petrus. Welche Seelen diese Bekanntmachung von Christo erhielten, darüber war man aber verschiedener Meinung. Justinus Martyr glaubte: die Seelen aller verstorbenen Israeliten, Tertullian glaubte: nur die Seelen der Patriarchen und Propheten, Irenäus aber überhaupt alle, welche an ihn glaubig worden, was Clemens von Alexandrien und Origenes noch näher so bestimmen: nicht bloß die Seelen der Juden, sondern auch die Seelen der Heyden, welche zu ihrer Bekehrung fähig sind.

Im dritten Jahrhunderte war also noch keine Rede von einer Hinabfahrt Christi in die Hölle oder in den Aufenthaltsort der Verdammten, sondern in den gemeinschaftlichen Ort aller abgeschiedenen Seelen, wo sie auf das allgemeine Weltgericht aufbewahrt werden. Dieser Meinung war noch Hieronymus nebst vielen Andern, und er glaubte mit ihnen, daß nur Christi Seele hinabgefahren, der Leib aber im Grabe geblieben sey. Durch die apollinaristischen Streitigkeiten gewann dieses Dogma erst seine volle Wichtigkeit; denn daß Jesus Christus auch eine vernünftige Seele gehabt habe, konnte durch nichts gewisser gemacht werden, als durch den Glauben, daß nach dem Körper-tode die Seele in die Unterwelt hinabgefahren sey. Von dieser Zeit an wurde daher auch dieser Lehrsatz in die Symbola aufgenommen. Er bekam aber unterdessen einige neue Bestimmungen: Schon bey dem Hippolytus findet

sich die Äußerung, daß die Seele Christi in der Absicht in die Unterwelt hinabgefahren sey, um die Menschen von der Herrschaft des Todes zu befreien. Darunter verstand man die Herrschaft des Satans, welcher nach dem Neuen Testamente die Gewalt des Todes hat. Nach der Analogie der Vorstellungen, welche die alten Hebräer von ihrem Scheol hatten, gab man nämlich der Unterwelt einen Beherrscher in der Person des Satan, von welchem man glaubte, daß er den auf den Tag des Gerichts aufbewahrten, sowohl guten als bösen Seelen alleley Quaaalen ant hue. Die Befreyung von dieser quaalvollen Herrschaft war also der Hauptzweck der Hinabfahrt Christi zu den abgeschiedenen Seelen, wie Athanasius und viele Andere lehren. Auf welche Seelen sich diese Befreyung und der darauf folgende Eingang in die ewige Seligkeit erstreckt habe, darüber waren aber die Meynungen getheilt. Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Theodorus Studita und einige andere griechische Kirchenlehrer setzten voraus, daß die Erscheinung der Seele Christi in der Unterwelt einen so tiefen Eindruck gemacht habe, daß auf seine Predigt des Evangeliums alle abgeschiedenen Seelen an ihn glaubig geworden, und mithin auch alle von der quälenden Herrschaft des Satans befreyt, und der ewigen Seligkeit theilhaftig geworden wären. Unter den lateinischen Kirchenlehrern findet man aber nur den einzigen Cäsarius von Arrelate im sechsten Jahrhunderte, welcher dieser Meynung zugethan war. Im Gegentheil hielt man in der lateinischen Kirche diese Meynung für irrig; denn Augustinus und Philastrius machen aus denen eine feyerliche Parthey, welche lehren, daß alle Seelen durch die Hinabfahrt Christi glaubig geworden und befreyet worden seyen. Man schränkte nämlich diese Befreyung bloß auf eine gewisse Anzahl der Seelen ein; entweder auf die Glaubigen des alten Testaments, welche in der Hoffnung auf die Ankunft Christi in die Welt verschieden sind, wie Julius Firmicus, Maternus, Gaudentius, Isidorus von Sevilla, Cassiodorus, Gregorius M. und Andere thun,

oder außerdem auch noch auf einen Theil der übrigen Seelen, die zwar im Unglauben die Welt verlassen haben, aber auf die Predigt Christi gläubig geworden sind. Zu dieser Meynung bekannten sich Hilarius von Pictavium, Ambrosius und Augustinus. Die erste Meynung hatte aber unter den Griechen an Basilius M., Cyrillus von Jerusalem und Chrysostomus auch ihre Anhänger, und in der Folge wurde sie in der griechischen Kirche für die allein richtige gehalten und kam in die Glaubensbekenntnisse derselben, ohnerachtet sich Johannes von Damascus für die zweyte Meynung erklärt hatte. In der lateinischen Kirche gieng aber vom achten Jahrhunderte an eine wesentliche Veränderung mit diesem Dogma vor. Man fieng nämlich an, in der Unterwelt mehrere Receptacula zu unterscheiden: den Aufenthaltsort der Verdammten oder die Hölle, den limbus patrum, d. h. den Aufenthaltsort der Seelen der Glaubigen vor Christi Ankunft, den limbus infantum, d. h. den Aufenthaltsort der Seelen ungetaufter Kinder, und das purgatorium, den Reinigungsort der abgeschiedenen Seelen. Die gemeinste Meynung wurde die, daß die Seele Christi in den limbus patrum und in das purgatorium hinabgefahren sey, theils um die Gerechten von der Tyranney des Satans zu befreien, theils um die Seelen der Glaubigen des alten Testaments aus dem limbus herauszuführen, theils um die Frommen aus dem Fegfeuer zu erlösen. Doch gabes auch Einige, welche glaubten, daß Christus in den Aufenthaltsort der Verdammten gefahren sey. Diese Meynung trug insonderheit Nicolaus Cusanus (de Cusa), zuletzt Cardinal im XVten Jahrhunderte, vor, mit dem Bessatz, daß die Seele Christi drey Tage lang die Straßen der Verdammten ausgestanden hätte, welches zur Vollendung des Erlösungswerkes nothwendig gewesen wäre. Diese Meynung statuirte Johann Faber Stapulensis nicht; allein das Ansehen des Cusanus bewirkte, daß er deswegen von der päpstlichen Curie als Doctor der Theologie suspendirt wurde. Indessen ist dieß doch nicht die Lehre der neuern katholischen Kirche geworden; denn

nach dem Catechismus Tridentinus ist die Seele Christi, ohne den Leib, der im Grabe blieb, in den limbus patrum und in das purgatorium bloß zu dem Zwecke gefahren, um die Gläubigen des alten Testaments von der Herrschaft und Gewalt der Dämonen zu befreien, und aus dem limbus, so wie die frommen und gerechten Seelen aus dem purgatorium herauszuführen.

Luther zog eine Zeitlang die Höllenfahrt Christi in Zweifel, aber in seinen letzten Jahren nahm er sie als richtig an, und bestimmte alles sehr genau. Er behauptete: Christus wäre sogleich nach seinem Tode nicht bloß mit seiner Seele, sondern auch mit seinem Leibe, in seiner ganzen Person, in den Aufenthaltsort der Verdammten hinabgefahren, doch wäre sein Leib zugleich auch im Grabe gelegen. Der Zweck dieser Hinabfahrt wäre gewesen, das Reich des Satans zu zerstören und die Menschen von seiner Herrschaft zu befreien. Vermuthlich nahm Luther dieses Dogma aus der Ursache in Schutz, weil es, auf diese Weise bestimmt, eine Stütze von seiner Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi werden kann. Daß Christus mit Seele und Leib in die Hölle gefahren, und der Leib doch zugleich im Grabe gewesen sey, erklärte er sich ohne allen Zweifel hieraus. In die Formula Concordiae kam das Dogma ganz genau nach der Bestimmung Luthers, und die meisten ältern Dogmatiker unserer Kirche, z. B. Musäus, Brochmann, Olearius, Chyträus und Spener, hielten sich auch daran. Mehrere Dogmatiker unserer Kirche, namentlich Hutter, Calov, Quenstedt, Hollay, König, Wendelin, Baier, Buddeus und Carov, nahmen aber an, daß sich Christus erst nach seiner Wiederbelebung in dem Moment des von den Evangelisten erzählten Erdbebens in die Hölle begeben habe, um sich als Überwinder des Satans zu zeigen, und diesem nebst den Ungläubigen ihre Verdammniß anzukündigen. Apianus wärmte die Meynung des Nicolaris Cusanus wieder auf, daß nämlich Christus in die Hölle hinabge-

ren sey, um als Erlöser des Menschengeschlechts die Hölle zu besuchen, und er erhielt an Westphal, Matthias Flacius, Megidius Hunnius, Johann Rentius und Anderen Nachbeter. Auch unter den Anglikanern gewann diese Meinung den Calvin, Heinrich Alting, Johann Coccejus, Hermann Witsius und Andere für sich. Endlich gab es auch unter den Parteyen Viele, welche den lutherischen Zusatz zu dem Dogma, daß Christus mit seiner ganzen Person in die Hölle gefahren sey, nicht genehmigten, sondern bey der alten Meinung blieben, daß nur die Seele Christi die Hölle gefahren sey. Unter den Lutheranern waren Matthias Matthaeus, Conrad Schlüsselburg, Dreier, Altner, Baumgarten und Andere; unter den Reformirten: Gerh. Joh. Bossius, Pearson, Knachtbull, Lightfoot u. a.; unter den Remonstranten: Arminius, Philipp von Limborch, Curcelläus und von Catnach, und unter den Socinianern: Schlichting, Holzogen, die beyden Crell und Andere.

§. 305.

Geschichte des Dogma vom Verdienste Christi.

Vergl. Cotta Diss. de redemptione ecclesiae sanguine Christi facta; in Gerhardi Locis theoll. B. IV, S. 81 ff.

Ziegler Historia dogmatis de redemptione inde ab ecclesiae primordiis usque ad nostra tempora. Goett. 1791. 8.; wieder abgedruckt in Velthusenii etc. Comment. theoll. Bd. V. S. 227 ff.

Löffler's Abhandlung über die kirchliche Genugthuungslehre, S. 6 ff.

Neues theol. Journal, Bd. VII. S. 40 ff.

Alle Apostel sind in dem Punkt mit einander übereinstimmig, daß Jesus Christus die Bestimmung auf Erden gehabt habe, die Menschen zu erlösen, und sie nennen

ihn daher vorzugsweise den Erlöser. In Bezug auf diese Bestimmung betrachten sie zwar sein ganzes Leben, hauptsächlich aber seine Leiden und seinen Tod, welchen sie nach jüdischen Opferbegriffen als ein Sühnopfer für die Sünden der Welt darstellen. In allen diesen Punkten stimmen ihnen auch die Lehrer der drey ersten Jahrhunderte bey, nur daß sie die Bestimmung Jesu mehr im Einzelnen betrachten und daher noch allerley andere Zwecke von seinem Tode angeben. Bald sollte Jesus durch seinen Tod die Gewalt des Teufels und sein Reich zerstört haben, bald sollte er durch denselben und die damit verbundene Höllenfahrt der menschlichen Seele Unsterblichkeit mitgetheilt haben, bald sollte er das Mittel zur Gründung des Reiches Gottes gewesen seyn. Auch dehnten Einige die Kraft des Todes Jesu zur Vergebung der Sünden auch auf die vor ihm verstorbenen Frommen, ja sogar auf alle vernünftigen Geschöpfe in dem ganzen Universum aus.

In diesem Artikel war überhaupt in den drey ersten Jahrhunderten alles schwankend. Erst durch den Eusebius von Cäsarea ist Ordnung und Festigkeit in denselben gebracht worden. Dieser trägt nämlich die Idee zur Eintheilung des Mittlergeschäfts Jesu in sein prophetisches, hohenvriesterliches und königliches Amt zum ersten male vor; entweder daß er selbst diese Eintheilung erfand, oder daß er sie von einem Andern empfangen und nur weiter verbreitet hat. Von dieser Zeit an entwickelte sich die Vorstellung immer mehr und mehr, daß Jesus Christus nur als Gottmensch der Mittler zwischen Gott und den Menschen habe seyn können; aber erst die, durch Augustinus gegen Pelagius aufgestellte, Theorie von dem gänzlichen Verderben der Menschennatur durch den Fall Adams, erhob das Dogma von der Erlösung Christi auf eine höhere Stufe, denn durch dieselbe erschien der Werth des Verdienstes Christi in einem glänzenderen Lichte, und Augustinus schien denselben höher zu erheben, als es seine Theorie nothwendig machte. Er lehrte, daß Christus mehr für die Welt dahingegeben habe, als sie worth



sey. In seine Fußstapfen trat Chrysostomus, welcher sagte: Christus habe um eben so viel mehr für uns bezahlt, als das unermessliche Meer mehr als ein Wassertropfen sey. Er habe nicht nur alle Übel abgewendet, welche Adams Sünde über uns gebracht hat, sondern habe uns auch die größten Wohlthaten erworben. Diese Idee wurden immer allgemeiner, ohne daß sie sich eben fixirt hätte, dieß ist erst geschehen, als Anselm von Canterbury im XIten Jahrhunderte anfieng über das Dogma vom Verdienste Christi zu philosophiren. Dieser tiefe Denker stellte in seiner Schrift: *Cur Deus homo*, betitelt, schon eine philosophische Satisfactionstheorie auf. Zwar hatte schon Tertullian in dem Vortrag dieser Lehre das Wort *satisfacere* gebraucht, aber noch nicht in dem Sinne, in welchem es Anselm technisch gemacht hat. Anselm gieng von dem Satze aus, daß die Gerechtigkeit Gottes durchaus keine Strafen erlassen könne, ohne Satisfaction; diese kann aber der Mensch selbst nicht leisten, weil er alles Gute, das er thun kann, schon zu thun schuldig ist. Da nun aber der Mensch ohne eine solche Gott geleistete Satisfaction seine Bestimmung zur Seligkeit nicht erreichen kann, so muß also eine fremde stellvertretende Genugthuung eintreten, und zwar eine solche, welche den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit entspricht und doch zugleich von einem Menschen herkommt. Daraus folgt also, daß ein Gottmensch diese Satisfaction leisten mußte, und daß sie durchaus nothwendig war. Diese Theorie wurde dann von Thomas von Aquino noch vollständiger entwickelt, indem derselbe die erste ausführliche Darstellung des hohenpriesterlichen Amtes Jesu gab, und diese Theorie fand nach und nach starken Beifall, nur daß sich ihre Anhänger in der Bestimmung des Verhältnisses der Satisfaction Christi zu der Sündenschuld der Welt in zwey Parteyen zertheilten. Thomas von Aquino und mehrere andere Scholastiker setzten fest, durch Jesu Tod sey Gott mehr als genuggethan worden, und seine Genugthuung sey mehr als hinreichend gewesen Gott zu versöhnen; diese Genugthuung beziehe sich

jedoch nur auf die Erbsünde, denn für die wirklichen Sünden könne der Mensch selbst durch den Gebrauch der Sacramente und durch gute Werke Gott genugthun. Diese Theologen sprachen daher von einer *gratia superabundans*. Hingegen Duns Scotus und viele andere nehmen an, Jesus habe zwar wirklich für die Sünden der Menschen Genugthuung geleistet, aber sie wäre der Beleidigung nicht gleich, und nur in soferne hinreichend gewesen, als sie Gott aus freyer Güte angenommen hat. Gott hätte gar wohl eine größere Genugthuung fordern können, aber er war mit dem, was Jesus leistete, zufrieden. Diese Theologen sprechen daher von einer *acceptio gratuita*. Ein langer hitziger Streit wurde zwischen beyden Parteyen über diese Schulmeinung geführt. Die Päbste wagten nie darüber zu entscheiden, und er wurde bis zu Luthers Zeitalter fortgeführt. Wie Luther hierüber gedacht habe, läßt sich schon aus seinen Vorstellungen von der Erbsünde und von dem Werthe der guten Werke vermuthen. Er nahm zwar mit Thomas von Aquino auch eine geschehene Genugthuung und ein überfließendes Verdienst Christi an, aber er bezog die Satisfaction doch auf die wirklichen Sünden, denn nach seinen Grundsätzen kann der Mensch Gott für begangene Sünden keine Genugthuung leisten. Die guten Werke haben zur Erlangung der Vergebung der Sünden und der ewigen Seligkeit keinen Werth, sondern der Mensch kann nur dadurch, daß er das Verdienst Christi im Glauben ergreift, von seinen Sünden erledigt und der ewigen Seligkeit theilhaftig werden. Dieses ist auch die Lehre der evangelischen Kirche geblieben, nur daß sie durch die Formula Concordiae noch näher also bestimmt wurde: Jesus ist sowohl seiner göttlichen als menschlichen Natur nach unsere Gerechtigkeit, und zwar allein durch seinen Gehorsam, welchen er seinem Vater als Gottmensch bis zum Tode leistete, und wodurch uns Vergebung der Sünden und die ewige Seligkeit zu Theil wird. Die menschliche Natur ohne die göttliche konnte Gott nicht für die Sünden der ganzen Welt genugthun; die Gottheit ohne die Menschheit konnte nicht Mittlerin

zwischen Gott und Mensch seyn. Nur durch beyde ist der ewigen Gerechtigkeit Gottes genuggethan worden. Die folgenden Zeiten haben in diesen Darstellungen nichts geändert, als daß man den Unterschied zwischen einem thuen- den und leidenden Gehorsam Christi schärfer gefaßt hat. Man hielt beyde für stellvertretend, worüber jedoch eine Streitigkeit entstand. Georg Rarg und Johann Piscator läugneten, daß der thuende Gehorsam Jesu auch stellvertretend gewesen sey. Die Reformirten in Frankreich ließen doch diese Meynung gelten, aber die Schweizerischen Reformirten haben sie verworfen.

§. 306.

Geschichte des Dogma von der Rechtfertigung.

Vergl. Henr. Leonh. Heubneri historia antiquior dogmatis de modo salutis tenendae et justificationis s. veniae peccatorum a Deo impetrandae instrumentis. Viteb. 1805. 4.

Erasm. Möller Diss. de praecipuis mutationibus, quas subiit quaestio de necessitate satisfactionis. Hafn. 1790. 4.

Christ. Aug. Schwarze über den Tod Jesu als wesentliches Stück seines Planes zur Beglückung des Menschengeschlechts. Leipzig 1795. 8.

Benj. Gubalke historisch, philosophische und exegetische Darstellung der verschiedenen Gesichtspuncte, aus welchen der Tod Jesu betrachtet werden kann. Brieg 1803. 8.

G. J. Planck über die Bildungsgeschichte unserer orthodox, symbolischen Lehrform von der Rechtfertigung; in Flatt's Magazin Et. 1. S. 219 ff.

Reinhard's Reformationspredigten, mit historischen Anmerkungen herausgegeben von Leonh. Bertholdt, Th. I. S. 220—248.

Bis auf Augustinus herab lehrte man übereinstimmend, daß, wenn auch die Erlösung Christi der Grund unserer Begnadigung bey Gott (*justificatio*, welches Wort aber von den Kirchenvätern häufiger in der Bedeutung Heiligmachung als Begnadigung gebraucht wurde) und unserer Aufnahme zur Seligkeit des Himmels sey, doch der Mensch durch sein Thun auch etwas dazu beitragen könne. Das was hierzu der Mensch selbst thun müsse, nannte Tertullian *satisfacere* und *satisfactio*; denn das ist die Urbedeutung dieses Wortes, welches erst später in dem Sinne genommen worden ist, daß man dasjenige darunter verstand, was Christus für unsere Begnadigung bey Gott gethan und gelitten hat. Dasjenige nun, was der Mensch selbst zur Erlangung der Rechtfertigung beitragen kann, besteht in der Buße und in guten Werken. Bey jener machen Selbstpeinigungen, und bey diesen Fasten, Beten und Almosen geben die Hauptsache aus. Für diejenigen Sünden, welche der Mensch vor seiner Taufe begangen hat, braucht er aber keine Satisfaction darzubringen: denn diese werden ihm nach Clemens von Alexandrien und Anderer Meinung ganz vollkommen durch die Taufe vergeben. Zur Bedingung der Erhaltung der Rechtfertigung machte man den Glauben, worunter man aber bloß Überzeugungsvolle Annahme des Christenthums verstanden hat. Durch den Augustinus kamen aber über dieß Alles ganz andere Vorstellungsarten in Umlauf. Augustinus verwarf nämlich die Verdienstlichkeit oder Wirksamkeit der guten Werke zur Erlangung der Vergebung der Sünden schlechterdings, und lehrte: der Mensch erhalte die Rechtfertigung vor Gott nur aus Gnade, vermittelst des Glaubens, dessen Begriff Augustinus aber sehr einschränkt, indem er bloß das Vertrauen auf Gottes Verheissungen, die er zur ewigen Beglückung der Menschen gegeben hat, darunter versteht. Doch durch die semipelagianische Streitigkeit, hauptsächlich durch die Scholastiker, wurde der allgemeine Lehrbegriff der Kirche allmählich wieder dahin gelenkt, daß der Mensch durch gute

Werke allerdings etwas beitragen könne, um vor Gott gerechtfertigt zu werden. Denn vom Beginn der scholastischen Periode an bis zur Zeit der Reformation lehrte an in der katholischen Kirche über diesen Gegenstand folgendes: der durch die Sünde Adams verworfene, und Gottes Augen straffällig gewordene, Mensch muß nothwendig gebessert werden, wenn er wieder Glückseligkeitshig und Gott wohlgefällig werden soll. Gebessert wird durch den Beystand Gottes und durch die Gnadentwirkungen des heiligen Geistes, wohen aber auch von seiner Seite reiner Gebrauch der, ihm von Gott verliehenen, Kräfte ad Gnadenmittel erfordert wird. Hingegen so wie allmählich die Veränderung ins Bessere bey ihm fortwächst, wird er auch Gott wieder wohlgefälliger, der ihm um des Verdienstes Christi willen alle seine Sünden vergiebt. Dieß war auch der Punct, an welchem Luther, ein früherer Anhänger des Augustinus, Anstoß nahm, als die ersten Schritte zur Reformation that. Er drang mit unnachgiebiger Strenge auf die Rechtfertigung des Menschen allein aus dem Glauben an das Verdienst Christi, mit Ausschluß alles Einflusses der guten Werke. Dabey blieb auch die strengen Lutheraner geblieben, und einige derselben, z. B. Nicolaus Ambsdorf, haben sogar die ohne Behauptung aufgestellt, daß die guten Werke zur Seligkeit schädlich wären. Allein die Verfasser der Formula Concordiae verwarfen sie. Sie leiten zwar die Rechtfertigung bloß allein aus dem Glauben an das Verdienst Christi ab; allein sie sagen doch auch, daß die guten Werke mit dem Glauben unzertrennlich verknüpft wären, daß sie gleich kein Theil desselben seyen. Die guten Werke sind also weder die Ursache der Rechtfertigung, noch die Ursache der ewigen Seligkeit; aber demohngeachtet sind sie zur Seligkeit nothwendig, in sofern nämlich die Wiedergeborenen zu denselben verpflichtet sind.

Übrigens unterscheidet sich die lutherische Lehre von der Rechtfertigung von dem römischkatholischen Dogma darin, daß nach den Lutheranern die justificatio von Eis

ten Gottes ein *actus forensis* ist, d. h. Gott erklärt wegen des Verdienstes Christi den reuevollen Sünder für gerecht oder schuldlos. Nach dieser Ansicht ist also die Rechtfertigung eine Handlung, welche in Gott vorgehet (*actus Dei immanens*), und sie bewirkt bloß eine Veränderung des äußerlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott (*mutatio status externa*); hingegen nach der Lehre der Katholiken ist die Rechtfertigung eine Veränderung, welche in dem Wesen des Menschen vorgehet (*mutatio physica*), und sie besteht darin, daß der Mensch von Gott gerecht gemacht wird, welches durch eine *infusio iustitiae habitualis et inhaerentis* geschieht, d. h. der Mensch erhält durch die Rechtfertigung von Gott eine solche habituelle Beschaffenheit, daß er seinem Wesen nach vor Gott gerecht oder schuldlos ist.

## §. 307.

**Geschichte des Dogma von der Gnade und  
Prädestination.**

Vergl. Christoph. Matth. Pfaff Diss. Specimen historiae dogmaticae in articulo de gratia et praedestinatione exhibens. Tubing. 1718. 4.

Joh. Jac. Hottinger fata doctrinae de praedestinatione et gratia Dei salutari. Tiguri 1727. 4.

Joh. G. Walch Dissertatio de Pelagianismo ante Pelagium; in seinen Miscell. ss. Amst. 1740. 4.

Sc. Maffey Historia doctrinae et opinionis per quinque priora saecula ecclesiae de gratia, libero arbitrio et praedestinatione. Latine vertit Frid. Reiffenberg. Franc. 1736. fol.

In den neutestamentlichen Schriften ist sehr oft von der Gnade Gottes in Jesu Christo die Rede, worunter ein Act der freien Güte Gottes, alle Menschen, welche die Berufung (*κλήσις*, *vocatio*) durch Christum erhalten, zur Besserung, Rechtfertigung und ewigen Seligkeit zu führen,

führen; verstanden ist. Es fragt sich nun: verhält sich der Mensch hiebey ganz leidend, passiv, oder kann er zu dem Allem auch etwas beitragen? In den vier ersten Jahrhunderten ist es Niemanden in den Sinn gekommen, dem Menschen alle Mitwirkung abzusprechen. Es war allgemeine Lehre, daß es Gottes gütige Absicht sey, die Menschen zur Tugend und Glückseligkeit zu führen; daß aber der Mensch dabey nicht unthätig bleiben dürfe, sondern sich die Erwerbung und Bewahrung des Glaubens und der Tugend sorgfältig müsse angelegen seyn lassen. Glaube und Tugend sind kein bloßes Geschenk Gottes, woben der Mensch sich leidend verhält, sondern der Mensch muß sich nach seinem freyen Willen dazu entschließen. Gott leistet uns zwar zum Guten Beystand, aber dieser Beystand besteht nur in Anweisungen, Antrieben und Kräften zum Guten, die wir nach unserm freyen Willen gebrauchen. Bloß Tertullian und Cyprian schreiben dem Menschen in dem Werke seiner Besserung und Seligkeit keinen so starken Antheil zu, ob sie ihn gleich in keinen ganz passiven Zustand versetzen. Ihre, in der lateinischen Kirche weiter verbreiteten, Ideen haben aber endlich den heil. Augustinus bewogen, dieses zu thun. Von dem Grundsatz ausgehend, daß der Mensch für sich selbst weder Gutes wollen noch thun könne, lehrte er: die göttliche Gnade ist absolut nothwendig zum Anfang und zur Fortsetzung des Glaubens und der guten Werke; sie allein schafft das Gute in dem Menschen, und ist die Ursache seines Heils; sie sey eine übernatürliche Wirkung Gottes in den Seelen der Menschen, werde aber auch von Gott durch äußerliche Mittel vorbereitet und erhalten, komme dem menschlichen Willen zuvor, und seye unwiderstehlich. Darauf beziehen sich nun alle die von Augustinus in seinen Schriften gegen Pelagius gebrauchten und durch ihn technisch gewordenen Ausdrücke: *gratia interna et externa, praeueniens, praeparans, excitans, vocans, efficax, cooperans, pulsans, irresistibilis*. Diese Grundsätze wurden nun auch in der africanischen und abendländischen Kirche herrschend. Durch die Semipelagianer,



welche behaupteten, daß zwar die Gnade zur Vollendung guter Werke nothwendig sey, daß aber der Anfang des Glaubens und der Besserung von dem freyen Willen des Menschen abhängt, und daß eben deswegen die Gnade widerstehlich (*gratia resistibilis*) sey, wurden aber dieselben wieder verdrängt. Die Scholastiker näherten sich zwar zum Theil wieder dem Augustinus, aber doch nicht ganz. Petrus Lombardus und Thomas von Aquino gaben dem Dogma eine Gestalt, nach welcher es zwischen dem Augustinismus und Semipelagianismus in der Mitte steht. Nach dem letztern kann sich zwar der Mensch zu Gott aus eigener Neigung seines Willens befehren; allein zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes kann ihn nur die Gnade fähig machen, welche eine Beschaffenheit ist, die Gott der Seele übernatürlich eingießt, und durch welche das Wollen und Vollbringen des Guten, und das Beharren in demselben hervorgebracht wird. Weil also jedes gute Werk des Gerechtfertigten aus der Gnade entspringt, so ist es der Würdigkeit nach verdienstlich (*meritum de condigno*), denn Gott wird doch das Gute, das er selbst wirkte, auch mit seinem angemessenen Lohn in Verbindung setzen; in sofern aber des Menschen freyer Wille Antheil, aber nicht allein Antheil allein, daran hat, ist es nur der Schicklichkeit nach verdienstlich (*meritum de congruo*), d. h. Gott hält es für angemessen, dasselbe so zu belohnen, als ob es durch die Kraft des freyen Willens allein vollbracht worden wäre. Diese Theorie blieb herrschend bis auf Luther, welcher auch in diesem Puncte wieder die strenge Lehre Augustins ergriff. Melancthon stellte aber in der zweyten Ausgabe seiner *Locorum* den Satz auf: daß sich der Mensch bey seiner Besserung nicht ganz leidend verhalte. In der Behauptung desselben folgten ihm Mehrere nach, worüber der synergistische Streit ausbrach, bis endlich durch die *Formula Concordiae* die strenge lutherische Lehre wieder hergestellt wurde, nur mit dem Unterschiede, daß sie dem Menschen zwar auch keinen freyen Willen, aber den Wiedergeborenen und Gerech-



ertigten doch einen besondern Willen? (arbitrium liberum) zugestehet, in sofern nämlich der Wiedergeborene das Gute will, eben weil er wiedergeboren ist.

Die Geschichte der Prädestinationslehre hält durchaus mit der Geschichte des Dogma von der Gnade gleichen Schritt. Vor dem Augustinus weiß Niemand irgend etwas von einer absoluten Prädestination. Dieser Kirchlehrer führte aber seine Consequenz darauf, daß es einen Grundsaß von der Unwiderstehlichkeit der Gnade Gottes gäbe; da nun aber die Erfahrung lehrt, daß es nicht überlebte und ungebesserte Menschen giebt, so muß also, schloß Augustinus, ein Theil der Menschen von Gott bestimmt seyn, das Geschenk seiner Gnade zu empfangen, und ein anderer muß dazu bestimmt seyn, dieses Geschenk nicht zu erhalten. Aus dieser Behauptung floß nun die Lehre von selbst: daß also Gott aus einem freyen und unbedingten Rathschlusse. (decretum absolutum) einen Theil der Menschen zur Seligkeit, und den andern zur Verdammniß vorherbestimmt habe. Beides faßte Augustinus in dem Ausdrucke Praedestinatio zusammen, und heißte sie ein in die electio, Erwählung, und in die reprobatio, Verwerfung. Durch den Semipelagianismus, welcher durch Johannes Cassianus, Faustus von Riez, Vincentius von Lirinum und Andere verbreitet wurde, und welchem alle jüngern Scholastiker hauptsächlich die Scotisten, die die Vorherbestimmung geradezu auf das Vorherwissen Gottes gründen, anhängen, wurde aber diese unmenschliche Lehre wieder verdrängt, bis sie durch die Reformation wieder herborgerufen wurde. Denn Luther und Melancthon waren ihr anfänglich zugethan; sagten sich aber in der Folge von ihr los, und die Formula Concordiae schlug einen Mittelweg ein. Sie macht mit den Scotisten einen Unterschied zwischen der Prävision und Prädestination Gottes. Ihr zu Folge weiß zwar Gott mit individueller Bestimmtheit, welcher Mensch selig und welcher verdammt werden wird; aber prädestinirt hat er nur diejenigen, welche die ewige Seligkeit

fest dadurch, daß sie im Glauben und im Guten bis ans Ende ihrer Tage beharren, erlangen. Sie nimmt also praedestinatio und electio für einerley, und setzt sie der reprobatio entgegen. In der reformirten Kirche lehrten Calvinus, Beza und Andere ganz im augustinischen Sinne: Gott habe, ohne alle persönliche Rücksicht, einen Theil der Menschen zur Seligkeit, und den andern zur Verdammniß vorherbestimmt. Die Dordrechter Synode machte dann dieses Dogma zu einem Glaubensartikel; jedoch erhielt dasselbe eine etwas mildere Darstellung. Der Rathschluß der Verwerfung eines Theils der Menschen wird nämlich aus der gänzlichen Verdorbenheit der Menschennatur durch die Sünde Adams motivirt. Wegen dieser sind alle Menschen der ewigen Verdammniß schuldig. Daß nun Gott beschlossen hat, einen Theil der Menschen von derselben zu befreien, ist ein Beweis von seiner unendlichen Güte; daß er aber einen Theil der Menschen derselben überläßt, ist ein Beweis seiner unendlichen Gerechtigkeit.

## §. 308.

## Geschichte des Dogma von den Sacramenten überhaupt.

Vergl. Schram dogmata catholica de sacramentis. Heidelb. 1792. 4.

Cramer's Fortsetzung von Bossuet's Geschichte der Welt und Religion, 6r Thl. S. 749. 7r Thl. S. 702 ff.

Die alten Kirchenlehrer haben alle heiligen Sachen, Verrichtungen und Gebräuche Sacramente genannt; so nennt Eyprian das Dogma von Christo: sacramentum Christi, die geheimen Lehrsätze des Christenthums sacramenta fidei, und den geheimen Sinn des Vater Unser's: Sacramentum orationis dominicae. Augustinus heißt das Zeichen des Kreuzes, und die Vorbereitung der Catechumenen, Sacramente; Cassianus die heilige Schrift Sacramenta divina. In den Beschlüssen der Synode zu Hippo regius (395)

wurde das Salz, welches zur Osterzeit gewöhnlich den Catechumenen gereicht wurde, Sacramentum salis genannt. Sogar das bischöfliche Pallium, das Gregor der Große dem Befehrer der Angelsachsen, Augustin, zusandte, ward Sacramentum Christi genannt, und Bernhard von Clairveaux heißt das Fußwaschen ein Sacrament. Überhaupt gab man allem dem, was etwas Geheimnißvolles hatte, dem Symbolischen in der Religion, diesen Namen, weswegen denn Hilarius in Bezug auf jene Stelle, wo Jesus sagt: er wisse den Tag des Gerichts nicht, von einem Sacramentum nesciendi des Erlösers spricht. Lib. 7. Bey dem schrankenlosen Gebrauche des Wortes läßt sich erwarten, daß man auch die beiden, von Jesus angeordneten und geheiligten, symbolischen Religionshandlungen, die Taufe und das Abendmahl, Sacramenta genannt habe. Dieß that auch schon der lateinische Übersetzer des Irenäus. In der griechischen Kirche gebrauchte man zu dieser Bezeichnung das Wort *μυστήριον*, welches überhaupt in allen den verschiedenen Bedeutungen, in denen das lateinische Sacramentum üblich war, gebraucht wurde, und demselben in allen Stücken entsprach.

So viele Sacramente die älteren Christen nach diesem ungemessenen Sprachgebrauch hatten, so unterschieden sie doch sichtbar die Taufe und das Abendmahl von andern Gebräuchen, welche sie ebenfalls Sacramenta hießen, und schrieben ihnen mehr Werth und Kraft zu. Dieß hat man im Fortgange der Zeit auch von einigen andern heiligen Gebräuchen und Einrichtungen gethan, und dadurch erhielt die Christenheit mehr, als die zwey von Christo verordneten, Sacramente, nach unserm gegenwärtigen Gebrauche des Wortes. Justinus und Irenäus gaben schon der Auflegung der Hände, wenn Geistliche zu ihrem Amte eingeweiht wurden, und der Salbung der Kranken, den Namen *μυστήριον* oder sacramentum. Die Ehe wurde schon von Cassianus ein Sacrament genannt, desgleichen von Augustinus die Priesterweihe, und von Leo

wiederholt werden, wohl aber diese. Zugleich wurde von der Tridentiner Synode festgesetzt, daß die Sacramente *ex opere operato* wirken, d. h. der Mensch mag glauben oder nicht, durch die bloße Verrichtung der äußerlichen Handlung der göttlichen Gnade wirken. Dieß ist den Lutheranern entgegengesetzt, welche die Wirkung der Sacramente von dem Glauben der die Sacramente Gebraucher abhängig machen. Überhaupt wurde von den Reformirten die Lehre von sieben Sacramenten verworfen; selbst das Wort Sacrament wollte Luther anfänglich aus dem dogmatischen Sprachgebrauch verbannt wissen. Auch Carlstadt, Calvin und Zwingli sprachen gegen die Beybehaltung desselben. Zwingli that es deswegen, weil das Volk bey dem Wort Sacrament an etwas denke, was von Sünden frey mache und die heiligmachende Gnade ertheile. Melancthon wollte das Wort *σφραγίς* oder *sigillum* dafür substituirt haben; endlich aber erklärte sich Luther, um seine Abendmahlslehre bey den Catholiken nicht gar zu gehässig zu machen, für die Beybehaltung des Wortes Sacrament, und auf seine Autorität ist auch in der Folge dieses Wort geblieben. Anfänglich erklärte sich Luther für drey Sacramente, im Jahre 1522 kehrte er aber auf zwey zurück, wobey er auch blieb. Vermuthlich war das dritte, welches er vorher der Taufe und dem Abendmahl beygesetzt hatte, das Sacramentum poenitentiae, oder das Sacrament der Absolution, welches Melancthon noch in der Apologie der augsburgischen Confession als das dritte Sacrament zählt. In der Folge blieb man aber bey Luther's Bestimmung, und nahm nicht mehr als zwey Sacramente an, welches die reformirte Kirche ebenfalls that.

## S. 309.

## Geschichte des Dogma von der Taufe.

Geschichte der Taufe und Taufgesinnten, von Joh. Aug. Stark. Leipz. 1789. 8.

E. S. Cypriani historia paedobaptismi. Gothae 1705. 4.

J. G. Walchii historia paedobaptismi quatuor priorum saeculorum; in seinen Sacris miscellaneis. Amstel. 1704. 4.

Guil. Walli historia baptismi infantum, ex anglico latine vertit J. Lud. Schlosser. Brem. 1748. 1752. 2 Bände in 4.

Troil historia de baptismo observationibus criticis, exegeticis et dogmaticis illustrata. Vps. 1802. 4.

Taufbuch für christliche Religionsverwandte, von Wilh. Schenk. Weimar 1803. 8., worin eine vollständige Geschichte der Taufe von ihren ersten Spuren, selbst unter den Heiden an, enthalten ist.

Der, der jüdischen Proselytentaufe nachgebildete, Ritus des Taufens wurde von den Aposteln bey allen denen vorgenommen, welche sie vorher, länger oder kürzer, im Christenthume unterrichtet hatten, und nun dadurch förmlich in die Gemeinschaft der Christen aufnahmen. Daraus folgt zugleich, daß man in dem apostolischen Zeitalter wohl noch keine Kinder getauft hat. Zu Tertullians Zeit war aber die Kindertaufe schon üblich, aber bey weitem noch nicht allgemein. Auch Origenes fand es noch für nöthig, sie zu vertheidigen. Zu ihrer Einführung trugen die höhern Vorstellungen, welche man nach und nach von dieser Handlung faßte, wahrscheinlich das meiste bey. Denn man legte ihr die Kraft bey, die Vergebung der Sünden zu verschaffen, und hielt sie für ein nothwendiges Mittel zur Seligkeit. Eben deswegen erkannte man in ihr die heiligste Handlung, die an jedem Menschen nur Einmal vorgenommen werden dürfe. Aus dieser Ursache schoben sie daher Erwachsene, die zum Christenthume übergiengen, sehr lange und, wenn es möglich war, bis zur Annäherung ihres Todes auf. Weil man nun schon im dritten Jahrhunderte die Taufe für eine so wichtige Sache hielt, so entschied auch in dem entstandenen Streite über die Negertaufe die katholische Kirche für die Gültigkeit einer von einer heidnischen Person erteilten Taufe, weil es

nicht auf die Person, sondern auf die Sache ankomme. Obgleich von der Mitte des dritten Jahrhunderts an die Kindertaufe immer allgemeiner wurde, so konnte doch erst Augustinus der Kirche die Überzeugung ihrer Nothwendigkeit geben. Diese lag in der von ihm aufgestellten Theorie von der Erbsünde. Von seiner Zeit an wich man auch nicht mehr von ihr ab; obgleich der Semipelagianismus gemäßigtere Ideen über die Erbsünde herrschend machte. Die Scholastiker stellten über die Taufe die tiefst sinnigsten Untersuchungen an, und Thomas von Aquino stellte den Satz auf: daß durch die Taufe Allen, auch den Kindern, die gerechtmachende Gnade, also auch der Glaube, mitgetheilt werde. Diese Vorstellungen herrschten in der katholischen Kirche bis auf Luther, der sie auch in seine neu gegründete Kirche übertrug, nur mit dem Unterschied, daß er nicht lehrte, durch die Taufe würde die Erbsünde ausgelöscht oder ausgerottet; sondern er schrieb der Taufe bloß die Kraft zu, die Schuld und Strafe der Erbsünde zu vertilgen. Auch wich er darin von dem Lehrbegriff der römischen Kirche ab, daß er leugnete, durch die Taufe würde der Seele ein Character indelebilis eingedrückt. Auch ist es Lehre der lutherischen Kirche, daß in und mit dem Wasser der heilige Geist mitgetheilt werde, d. h. daß das Wasser das leitende Medium sey, mit welchem und durch welches die Kraft des heiligen Geistes auf den Täufling wirkt. Daher wird dem Wasser nicht bloß *vis significatoria*, sondern *vis collatiua et exhibitiva* beigelegt.

Weil nach dem kirchlichen System jeder Mensch, welcher nicht die Taufe erhält, verdammt wird: so hat dieß die Zeit der Taufe nicht nur sehr beschleunigt, sondern, weil demohngeachtet viele Kinder sterben, ohne die Taufe erlangt zu haben, wurden die lutherischen Theologen aus Menschenfreundlichkeit auf das Dogma von dem Glauben der Kinder im Mutterleibe geführt. Dieser Glauben wirkt Gott, wie er ihn auch in dem zum Tageslicht gebornen Menschen wirkt, und um desselben willen werden die Kinder doch selig, wenn sie gleich entweder schon

todtgeboren sind, oder nicht so lange leben, um getauft werden zu können. S. Walch über den Glauben der Kinder im Mutterleibe. Jena 1756. 8.

## §. 310.

## Geschichte des Dogma vom Abendmahl.

Versuch einer Geschichte des Dogma von dem Opfer des Abendmahls vom ersten Jahrhunderte bis ans Ende des sechsten; in der Göttingischen theologischen Bibliothek, 2ter Band S. 159 ff.

Jo. Rud. Kiesling historia concertationis Graecorum Latinorumque de transubstantiatione in s. eucharistiae sacramento. Lips. 1754. 8.

J. G. Walchii historia transsubstantiationis pontificiae. Jenae 1738. 4., und in seinen Miscellaneis sacris. Amstelod. 1704. 4. S. 205 ff.

Marheinecke S. Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia. Heidelberg. 1811. 4.

Georg Köhler's historische Abhandlung über die Erklärung der Worte des Erlösers im letzten Abendmahl. Mainz 1813. 8.

Etwas über die Geschichte des Dogma vom heiligen Abendmahl; in Stange's theologischen Symmitta, 2r Th. S. 327.

Hesselgren historia doctrinae de sacra coena. Ups. 1802. 4.

Schon am Ende des apostolischen Zeitalters sah man das Abendmahl für mehr als ein Gedächtnißmahl an. Schon Justinus nennt es ein Opfer, das Gott dargebracht werde; und von seiner Zeit an findet man auch schon den Glauben, daß der Logos sich mit dem Brode und Weine vereinige, wie er sich einst mit dem Leibe Jesu vereinigt habe. Im Fortgange der Zeit stieg die

Ehrfurcht gegen die Abendmahls Handlung immer höher, die Lobpreisungen der Kanzelredner wurden stärker, erhebender, feuriger und bilderreicher. Dadurch wurde zugleich auch das Dogma gesteigert. Im vierten, fünften und sechsten Jahrhunderte lehrten schon viele Väter, daß nicht etwa nur der Logos, sondern Leib und Blut Jesu in dem Brod und Wein gegenwärtig seyen, und manche redeten selbst so, wie wenn Brod und Wein in den Leib und das Blut Jesu verwandelt würden. Indessen hatten sich ihre Ideen noch nicht zur Klarheit erhoben, und sie scheinen bloß eine Veränderung des Brodes und Weines, aber noch keine eigentliche Verwandlung in die Substanz des Leibes und Blutes Christi angenommen zu haben. Denn die griechische oder orientalische Kirche, welche bey der Vorstellungsart, wie sie sich bis auf Johannes Damascenus im achten Jahrhunderte ausgebildet hatte, stehen geblieben ist, nimmt keine Verwandlung, aber auch keine bloße Gegenwart, sondern eine Assimilation des Brodes und Weines zu dem Leibe und Blute Christi an. Durch die Verbindung mit der Opferidee entstand nun die Vorstellung, daß im Abendmahl Leib und Blut Jesu Gott eigentlich aufs Neue geopfert würde. Die Vergebung der Sünden wurde als die Wirkung des Abendmahlsopfers betrachtet; aber nicht bloß die Vergebung eigener, sondern auch fremder. Daher brachte man dieses Opfer auch für Verstorbene dar, um ihre Strafen zu mildern. Gegenwärtig war also der Sache nach das Messopfer schon vorhanden, und es war weiter nichts mehr nöthig als Gregor des Großen Messkanon, um die Handlung durch den Eindruck eines prachtreichen und geheimnißvollen Ritus noch heiliger zu machen. Da das Abendmahl nun als ein Opfer betrachtet wurde, so war für den, der es brachte, nicht einmal der Genuß nöthig; wenn es nur der Priester genoß. Dadurch entstanden die Winkel- und Privatmessen. Als dann ferner im neunten Jahrhunderte durch Paschasius Radbertus die Meynung, daß durch eine besondere göttliche Wirkung Brod und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt



würden, jedoch so, daß Geschmack und äußerliches Ansehen blieben, in den Lehrbegriff der katholischen Kirche gebracht wurde; so war man nahe daran, auch den Genuß nur eines Symbols für hinreichend zu halten. Dieß ist auch wirklich bald darauf geschehen. Die Scholastiker bildeten nämlich die Lehre der Transsubstantiation, welches Wort Hildebert von Tours, zuerst gebraucht, immer weiter aus, und stellten den Grundsatz der Concomitanz auf, d. h. den Satz, daß wer das consecrirte Brod genieße, schon den ganzen Christus, nicht bloß seinen Leib, sondern auch sein Blut genieße, weil Leib und Blut sich nicht von einander trennen lassen. In diesem Zustande erreichte das Dogma die Reformation. Zwingli führte dasselbe auf seine ursprüngliche Gestalt und Bestimmung zurück. Brod und Wein erklärte er nur für Erinnerungszeichen an den Leib und das Blut Christi, und er statuirte nur einen idealen oder imaginären Genuß derselben, d. h. einen Genuß in der Vorstellung und Einbildung. Luther stellte seine Abendmahls-theorie in die Mitte zwischen der Verwandlungslehre und der Zwinglischen Meinung. Er nahm nämlich eine wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl an, und lehrte, daß in, mit und unter Brod und Wein der Leib und das Blut Christi wahrhaft genossen wird. Dieser Vorstellungsart hatte sich anfänglich Calvin sehr gewei-gert; aber in dem Zürcher Verein, welchen er mit den Zürcher Theologen eingehen mußte, wurde das Dogma so bestimmt: Brod und Wein sind zwar nur Erinnerungszeichen an den wahren und wesentlichen Leib und das Blut Christi, aber mit denselben wird der Leib und das Blut Christi auf eine geistige Weise, aber nur von den Glaubigen, genossen. Dieß ist nun in der reformirten Kirche die bleibende Vorstellungsart geworden.

Unggeheures Verfall des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung. Dritter Theil in zwey Abtheilungen. Halle 1799. 1800. 8.

Längst schon ist es unter den Dogmatikern gewöhnlich alles das, was die Schicksale der Menschen nach dem Tode betrifft, nach Analogie des newtestamentlichen Ausdrucks: τα εσχατα, die letzten Dinge, nouissimas seu vltimas zu nennen, und den ganzen Artikel unter dem gemeinsamen Titel: εσχατολογία zusammenzufassen. Es wird also hier gehandelt von der Unsterblichkeit der Seele, von der Auferstehung der Toten, von dem Weltgerichte, und von dem Zustande und Aufenthaltsorte der Verstorbenen.

§. 312.

### Geschichte der Unsterblichkeitslehre.

Vergl. Salig Dissertatio de Philosophumenis et recentiorum de animi immortalitate. 1714. 4.

Oporini Historia critica doctrinae de immortalitate animae mortalium. Hamb. 1755. 8.

Cotta Historia succincta dogmatis de vita aeterna.

apostolischen Zeitalter gab, und die in den apostolischen Briefen nicht selten bestritten werden, desgleichen die sogenannten Arabici, eine kleine häretische Parthey des dritten Jahrhunderts in Arabien, behaupteten, daß auch die Seele mit dem Tode des Körpers zu Grunde gehe. Diese Letztern behaupteten aber nicht eine ewige Vernichtung, sondern sie glaubten, bey der Auferstehung des Leibes würde die Seele auch wieder lebendig gemacht. Doch war man in der katholischen Kirche nicht zu allen Zeiten darüber einig: ob die menschliche Seele von Natur unsterblich, oder ob sie es bloß durch ein Gnadengeschenk Gottes sey? Irenäus, Tatianus, Arnobius und einige andere alte Kirchenlehrer behaupteten das Letztere, und in den neuern Zeiten hat der Engländer Dodwell in einer, im Jahre 1706. zu London herausgegebenen, Schrift die nämliche Meinung vorgetragen. Nach seiner Vorstellungsart werden die Seelen mittelst der Taufe erst unsterblich gemacht, und zwar per spiritum aduentitium, welchen sie bey der Taufe mitgetheilt erhalten. Die Seelen der Nichtchristen dauern zwar auch nach dem Tode fort, aber nur bis zum Weltgerichte, wo sie zur Strafe vernichtet werden. Dieß Schicksal betrifft aber nach Dodwell, nicht die Glaubigen des Alten Testaments; denn als Christus in die Unterwelt hinabfuhr, so verkündigte er ihnen das Evangelium und taufte sie selbst, wodurch sie ebenfalls unsterblich gemacht wurden.

Mit dieser Vorstellungsart Dodwell's stimmen zum Theil auch die Socinianer ein. Sie lehren, daß die Seelen der Gottlosen gleich nach dem Tode vernichtet werden. Die Seelen derjenigen Gottlosen, welche beym jüngsten Tag noch am Leben sind, werden durch das höllische Feuer aufgelöst und zu Nichte gemacht.

studia de animae post mortem a corpore  
loco, cultu, immortalitate etc. a Theologia cal-  
mis olim seorsim publice ventilata jam in unus  
tus collectae continentur. Francof. 1732. 2 B.  
werin die Schriften von Febel, Gerhardt, J.  
cus, Calixtus, Meisner u. über den Zus-  
abgetheilten Series enthalten sind.

Köcher's ausführliche Sammlung der be-  
nennern Schriften vom Zustande der Seele nach der  
Dresden 1-55. 8., worin eine Schrift von  
dorf das Feste ist.

Unterricht von dem Aufenthaltsort der abgetheil-  
Seelen. Nürnberg 1-45. 8.

Tresenreuter de statu medio animarum  
pore separatarum. Cob. 1760. 4.

Cotta recentiores quaedam controversiae de  
animi post mortem. Tub. 1753. 8.

J. A. Ernesti Excursus de veterum patru-  
nionis de statu medio animorum a corpore sejun-  
ben seinen Lectionibus academicis in epistolam a-  
raeos, herausgegeben von Dindorf. Lips. 1793.

Die Frage: in welchem Zustande sich die ab

am meisten die Vorstellung von einem Mittelzustande, worin die Seele zwar schon Seligkeit oder Strafe empfindet, aber doch noch nicht die volle Seligkeit und die volle Strafe.

§. 314.

Die Meynung vom Seelenschlase.

Die Kirchenväter bedienen sich zwar niemals des Ausdrucks Seelenschlaf, *ψυχοναπνυχια*; aber sie äußern sich doch über den Zustand der abgeschiedenen Seelen meistens so, daß sie sich denselben nicht als ein volles thätiges Leben, sondern mehr als ein in sich verschlossenes, und gleichsam in sich selbst ruhendes, Leben gedacht haben müssen. Indessen muß es doch im dritten und vierten Jahrhunderte Manche gegeben haben, welche den eigentlichen Seelenschlaf nach dem Tode statuirten, weil Lactantius (Inst. III, 18, 16. VII, 22; 9 ff.) gegen diesen Irrthum eifert. In der Folge haben sich die Anabaptisten zu dieser Meynung bekannt, wodurch Calvin veranlaßt wurde, eine Streitschrift gegen sie herauszugeben. Die Socinianischen Dogmatiker statuiren zwar keinen eigentlichen Schlaf der Seelen, aber sie nehmen doch kein volles persönliches Leben derselben an. Völkcl sagt: *hominum animae post mortem personae aliquae nequaquam sunt, quae actu ipso viuant et intelligant.* Smalz nimmt nach einigen Stellen der Schrift eine Rückkehr der Seelen zu Gott an, und spricht ihnen in diesem Zustande Bewußtseyn und Empfindung ab. Unter den Arminianern bekannte sich Bossius frey zu der Lehre der Psychoponangisten. Artobe, Professor zu Rensburg, welcher im Jahre 1670 in einer Reihe von Dissertationen die Meynung vom Seelenschlase aufs Neue vertheidigte, wurde von seinem Kollegen Hebelius widerlegt. Der neueste Anhänger dieser Meynung war Johann Heyne, Oberpfarrer in der Stadt Werder; er wurde aber von Baumgarten in

seinen theologischen Bedenken, Bd. 6., und von Eanz im 9ten Theil der Reinbeck'schen Betrachtungen über die Augsburgerische Confession widerlegt. Episcopus behauptete aber bloß: daß die Seele nicht außer sich wirken könne, und daß sie weder Gefühl noch Empfindung habe; sie lebe bloß in sich selbst gekehrt, und könne nur das erkennen, was sie in ihrem Körperleben erkannt habe; auf das Äußerliche habe aber ihre Intelligenz keine Kraft, weil es ihr an einem Wirkungsorgan fehle.

### §. 315.

#### Der Glaube an Seelenwanderung.

Vergl. Eanz; Schicksale der Seelenwanderungslehre unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten. Königsberg 1791. 8.

Man muß unterscheiden zwischen *μετεμψυχως*, worunter man die Wanderung der Seele von einem menschlichen Leibe in einen andern menschlichen Leib versteht, und zwischen *μετενσματος*, worunter die Wanderung der Seele in Leiber der Thiere oder sogar in Pflanzen verstanden wird. Diese letztere hatten mehrere heidnische Völker angenommen; unter den Christen nahm sie aber bloß die häretische Partey der Manichäer an. Auch die Metempsychose konnte unter den katholischen Christen keinen Eingang finden, weil der Glaube an Wanderung der Seelen in andere Menschenkörper, und der Glaube an Auferstehung der Leiber sich gegenseitig aufheben. Wohl mögen in den allerersten Zeiten Manche, welche aus der jüdischen Secte der Pharisäer zu dem Christenthume übergetreten waren, sich zur Seelenwanderungslehre bekennen haben, weil nach dem Berichte des Josephus die Pharisäer die Seelenwanderung lehrten, obgleich diese Behauptung mit den Nachrichten des Neuen Testaments über die Lehrsätze der Pharisäer im Widerspruche zu stehen

scheint, worüber zu vergleichen ist Flatt in Paulus Men.orabilien, St. 2. Aber gewiß hat man die Unverträglichkeit dieser Meynung mit der christlichen Auferstehungslehre bald allgemein eingesehen. Erst im XVIIten Jahrhunderte hat dieser Irrthum an Helmont einen Anhänger gefunden. Dieser behauptete nämlich in *Quaestionibus de renouatione animarum*, London 1684., die Seelenwanderung, wurde aber von Johann Schmid in seiner Diss. de multiplici animarum peditu in corpora widerlegt. Im XVIIIten Jahrhunderte haben sich Lessing, Schlosser, Ehrenberg, und Ungern — Sternberg in besondern Schriften öffentlich für die Seelenwanderungslehre erklärt.

S. 316.

Der Glaube an einen Reinigungsort der abgeschiedenen Seelen.

Vergl. Hoepfner Commentatio de origine dogmatis Rom. Pontif. de purgatorio. Halae 1792. 8.

Die ersten Spuren des Glaubens an einen Reinigungszustand der abgeschiedenen Seelen finden sich schon im zweyten Jahrhunderte. Den Ausdruck ignis purgatorius gebrauchte Augustinus zuerst, und in späterer Zeit wurde der Name Purgatorium üblich. Durch Gregor den Großen wurde die Vorstellung, daß der Aufenthalt im Purgatorium eine Strafe sey, herrschend gemacht, und die beyden Concilien zu Florenz und Trient haben sie als einen Glaubensartikel bestätigt; dem gemäß wird in der katholischen Kirche gelehrt, daß bloß die Seelen solcher Menschen, welche Todsünden auf sich liegen haben, sogleich nach dem Tode in den Verdammungsort kommen; kein Mensch, bloß die Heiligen ausgenommen, verläßt zwar die Welt, ohne peccata venialia (Erlaßsünden) auf sich liegen zu haben; aber für die Seelen solcher Menschen

ist das Purgatorium vorhanden, worin sie ihre Sünden ab büßen müssen, welches nun so schneller geschehen kann, wenn die Lebenden für sie Almosen geben und Eelenmessen lesen lassen. Gemeiniglich denkt man sich diesen Reinigungsort in dem Innern der Erde, zunächst an der Hölle gelegen.

### §. 317.

#### **Der Limbus patrum et infantum.**

Bergl. Niemann Diss. de distinctis Pontificiarum in inferno clausibus. Jena 1689. 4.

Schon frühzeitig beschäftigte die christlichen Theologen die Frage: was die Seelen der vor Christo verstorbenen Gläubigen des Alten Testaments, und die Seelen der ungetauften Kinder für ein Schicksal hätten, und wo sie sich befänden? Jene glaubte man nicht von der durch Christum erworbenen ewigen Seligkeit ausschließen zu dürfen, weil sie doch in der Hoffnung an Christum, als den Welterlöser, gelebt haben. Daher wird schon in dem apokryphischen Evangelium Nicodemi gesagt, daß Christus bey seiner Höllenfahrt alle Gläubigen des alten Testaments in den Himmel eingeführt habe; die erste Seele, die er nahm, wäre die Seele des Räubers gewesen, der neben ihm gekreuziget worden ist, und zu dem er gesagt hat: heute wirst du noch mit mir im Paradiese seyn, hierauf unmittelbar alle übrigen Seelen der alttestamentlichen Gläubigen wären in den Himmel nachgefolgt. Die nämlichen, oder doch sehr ähnliche Vorstellungen von der Erlösung der Seelen der Gläubigen des Alten Testaments finden sich auch bey Cyrill von Jerusalem, Basilus M., Epiphanius, Cyrill von Alexandrien, Augustinus und Theophylactus. Im Fortgange der Zeit bildete sich diese Vorstellungsart mehr aus, indem man über den Aufenthaltsort der Seelen der alttestamentlichen Gläubigen



gen einen bestimmten Begriff faßte. Man dachte sich denselben an dem Rande oder an dem Saume der Hölle im Innern der Erde, und daher gab man ihm den Namen limbus patrum. In den Acten des tridentinischen Concils wird derselbe folgendermassen beschrieben: Limbus patrum dicitur tertium receptaculum, in quo animae sanctorum ante Christi aduentum excipiebantur; ibique sine vlllo doloris sensu beata redemptionis spe sustentatae, quieta habitatione fruebantur. Seit der Zeit, als Christus bey seiner Niederkunft in die Unterwelt die Seelen der alttestamentlichen Glaubigen in den Himmel einführte, denkt man sich in der katholischen Kirche den Limbus patrum als leerstehend.

Seit Augustinus Zeit wurde es gemeiner Glaube, daß die vor Empfang der Taufe sterbenden Kinder die ewige Seligkeit nicht erlangen. Die Pelagianer hatten ihnen zwar nicht die volle Seligkeit zugesprochen, aber doch einen geringern Grad derselben. Fulgentius im sechsten Jahrhunderte behauptete, sie würden nicht bloß von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen, sondern müßten auch die Strafen der Verdammten leiden. Gregor M. stimmte ihm hierin bey. In der Folge wurde aber dieser Lehrsatz gemildert. Man lehrte, die Seelen der ungetauften gestorbenen Kinder hätten nur privative (poenas dampni), aber keine positiven Strafen auszustehen. Man gab ihnen einen eigenen Aufenthaltsort, der limbus infantum genannt wurde, und von dem man glaubte, daß es ein finsterner Ort im Innern der Erde zunächst am limbus patrum wäre. Weil nun die Dominikaner dieß auch glaubten, so behaupteten ihre Gegner, die Franziskaner, im Gegentheil: der limbus infantum wäre ein erhellter Ort in den obersten Regionen der Luft.

## §. 318.

Die Meinung von einem halben Zustande der  
Seligkeit oder Verdammniß.

Da die Protestanten die Lehre von einem Reinigungsorte verworfen, und doch das Dogma von der Auferstehung des Leibes beybehielten, so mußten sie doch eine Art von *status modius* annehmen, worin sich die abgeschiedenen Seelen bis zur Wiedervereinigung mit ihren Körpern befinden. Dieser Zustand besteht nach Calvin bey den Frommen in einer *felicitas imperfecta*, und bey den Gottlosen in einer *damnatio imperfecta*. Nach der Auferstehung der Leiber und dem Weltgerichte erhält dann die ganze Person erst die volle Seligkeit und die vollen Strafen der Verdammniß. Viele Theologen in der reformirten Kirche nahmen diese Meinung an; in der lutherischen Kirche hat sie aber an J. G. Walch einen Befürworter gefunden. Doch erklärten sich die beyden Calixtus, Musäus und noch viele andere lutherische Theologen für dieselbe. Am bestimmtesten trug sie Frese reuter also vor: die Seelen der Frommen kommen zwar gleich in den Himmel, werden aber des Anschauens Gottes, mit welchem biblischen Ausdrücke man den höchsten und vollkommensten Grad der himmlischen Seligkeit zu bezeichnen pflegt, erst nach dem Weltgerichte theilhaftig. Eben so fahren die Seelen der Gottlosen zwar gleich in die Hölle; aber die volle Quaal der Höllenstrafen empfinden sie erst in der Wiedervereinigung mit ihren Körpern.

## §. 319.

Geschichte des Dogma von der Auferstehung  
der Leiber.

Vergl. Daffau diatribe, qua Judaeorum de resurrectione mortuorum sententia explicitur. Viteb. 1675. 8.

Staeudlin doctrinae de futura corporum exant-  
torum instauratione ante Christum historia. Goetting.  
1792. 4.; wieder abgedruckt in den Commentatt. theoll.  
Tom. I, S. 268 ff.

Gu. Abr. Teller Fides doctrinae de resurrectione  
carnis per quatuor priora saecula. Enarratio histo-  
rico-critica. Helmst. 1768. 8.

Desselben Dogmatis de resurrectione corporis per  
quatuor priora saecula enarratio. Helmst. 1766. 1767.

Ernesti's neue theologische Bibliothek, Band 9.  
S. 221 ff.

Teller Reliquiae doctorum saeculi tertii et quarti  
de resurrectione carnis. Helmst. 1760. 8.

Zu allen Zeiten glaubte man in der orthodoxen Kirche,  
dem Neuen Testamente gemäß, daß bey der Wiederkunft  
Christi die Leiber auferweckt, d. h. wieder hergestellt und  
mit ihren Seelen aufs Neue und auf immer vereinigt  
werden würden. Die Scholastiker stritten sich aber dar-  
über; ob die Leiber gerade mit der nämlichen Beschaffen-  
heit wieder auferstehen würden? Sie erfanden deswegen  
den Unterschied zwischen resurrectio corporis und resurre-  
ctio carnis. Diese letztere setzt Identität des Körpers  
voraus, und wurde deswegen von den Meisten verwor-  
fen. Jene beruhet aber nur auf einer wesentlichen Gleich-  
heit der auferstandenen Körper mit den vorigen. Die  
symbolischen Bücher der lutherischen Kirche nehmen die  
resurrectio carnis in Schutz, nur mit der nähern Bestim-  
mung, daß der Stoff der auferstandenen Leiber unauflös-  
lich und unzerstörlich, und daß der ganze neue Mensch  
von der Erbsünde völlig gereinigt seyn wird. Dabey  
blieben die meisten ältern Theologen, z. B. Quenstedt,  
Baier, Carpov, Mosheim, ganz genau. Ein ander-  
er Theil der Dogmatiker, besonders von den neuern,  
z. B. Baumgarten, Buddeus, Michaelis, Danov,

Seiler, Morn, Reinhard, Storr und Döberlein, statuirten aber nur eine partielle Identität der auferweckten Leiber, d. h. eine solche, nach welcher der zukünftige Körper aus den edelsten und wesentlichsten Bestandtheilen (o primis staminibus) des jetzigen werde entwickelt und herausgebildet werden. So hat auch schon der Apostel Paulus 1 Cor. XV. das Dogma vorgetragen.

### **§. 320.**

**Geschichte des Dogma von der sichtbaren Wiederkunft Christi, und von dem Weltgerichte und dem Weltende.**

Genau nach der Lehre des Neuen Testaments hat man zu allen Zeiten in der katholischen Kirche an eine sichtbare Wiederkunft Christi zum Weltgerichte geglaubt. Justinus sagt: Christus wird mit einem Gefolge von Engeln wiederkommen, weckt dann die Leiber aller Menschen auf, die Würdigen bekleidet er mit Unvergänglichkeit, die Gottlosen sendet er aber mit den Dämonen in das ewige Feuer. Petrus Lombardus behauptete, daß die Engel vor Christo das Kreuz hertragen würden.

In den drey ersten Jahrhunderten hat man fast allgemein die Wiederkunft Christi mit dem Glauben an ein tausendjähriges Reich Christi in Verbindung gesetzt; in den neuern Jahrhunderten haben dieß nur die wenigen Chilias ten, die es von Zeit zu Zeit gab, und Bengel nebst den übrigen sogenannten Apokalyptikern und M Swedenborgianer gethan.

Allgemein wurde in der katholischen Kirche auch geglaubt, daß Christus, nachdem er die Todten auferweckt hat, das Weltgericht halten wird. Doch hatten einige Kirchenväter gröbere, andere feinere Vorstellungen hierüber, zu welcher letztern Gattung hauptsächlich die Alexan-

briner gehörten, namentlich Origenes, welcher behauptete, die neuteamentlichen Schilderungen vom Weltgerichte wären von menschlichen Gerichten hergenommen, und dürften daher nicht ganz eigentlich genommen werden. Er behauptete ferner: Jesus werde dabey nicht an einem bestimmten Orte gegenwärtig seyn, und das ganze Gericht werde in Einem Augenblicke vorüber seyn. Thomas von Aquino nimmt zwar eine sichtbare Wiederkunft Christi in seiner verherrlichten menschlichen Gestalt an; aber er statuirt auch kein eigentliches Gericht. Er sagt: dieses Gericht wird nicht mit wörtlichen Ausdrücken, sondern bloß im Gemütthe (mentaliter) gehalten werden. Jeder Mensch wird sich nämlich aller seiner Werke genau bewußt, woben das Urtheil in jedem selbst erfolgt, und in seiner Gerechtigkeit erkannt wird. Der Mehrtheil der Theologen dachte sich aber zu jeder Zeit das Weltgericht ganz in der Form einer menschlichen Gerichtshandlung, bey der die Bücher Gottes aufgethan würden, worin die guten und bösen Werke der Menschen aufgeschrieben wären, und in den neuern Jahrhunderten hat man sogar Untersuchungen über den Ort des Gerichts auf der Erde angestellt. Ammon behauptete in einer seiner Schriften, daß kein Platz auf der Erde ausfindig gemacht werden könne, wo die ganze Menschenmenge vor dem himmlischen Richter aufgestellt werden könnte. Ein Ungenannter wollte ihn aber im Reichsanzeiger belehren, und berechnete, daß wenn alles gedrängt an einander stände, dazu nur ein Raum von äußerst wenigen Quadratmeilen erforderlich sey. In den ältern Zeiten glaubten Viele, daß das Weltgericht in dem Thale bey dem Ölberge gehalten werden wird, was aber Petrus Lombardus für eine falsche Meynung erklärte, und dagegen behauptete: das Weltgericht werde zwar dem Ölberge gegenüber, aber oben in der Luft gehalten. Thomas von Aquino blieb aber bey jener Meynung, und bewies ihre Richtigkeit daraus, daß Christus auch am Ölberge gen Himmel gefahren sey.

Die Lehre des Apostels Petrus, daß die Welt in Feuer aufgelöst und ein neuer Himmel und eine neue Erde, d. h. eine neue Welt erschaffen werden wird, wird von den Vätern der nächsten Jahrhunderte getrennlich aufgenommen, und Eusebius von Alexandrien, Origenes und Andere glaubten, daß in dem Feuer, welches das Weltall verzehren wird, zugleich die Seelen der Süßigen von ihren Sünden und Fehlern gereinigt werden würden. Nach Origenes und Methodius wird die bey der Verbrennung der Welt die Erbschaft derselben nicht vernichtet, sondern nur erneuert. Schon Irenäus hatte ebenfalls bloß eine Veränderung der Gestalt der Erde angenommen. Auch Thomas von Aquino und die übrigen Scholastiker sprechen beständig bloß von einer Erneuerung der Welt. Die Dauer der Welt hatte Eyprian auf 7000 Jahre bestimmt. Dem gemeinen Volke erhob sich aber die Meinung der Juden, daß die Welt 6000 Jahre stehen werde.

## §. 321.

Der Aufenthaltort der Seligen, und die ewige Seligkeit.

Vergl. Pfaff de coelo beatorum. Tub. 1623. 4.

Cotta Diss. polem. de diuersis gradibus gloriae beatorum. Tubing. 1775. 4.

Im Neuen Testamente wird der Aufenthaltort der Seligen bald Himmel, bald Paradies, bald Himmelreich, Reich der Herrlichkeit, Wohnungen des Lichtes u. s. w. genannt. Diese Ausprüche wurden in der kirchlichen Sprache beybehalten. Man dachte sich aber darunter den lichtglänzenden Wohnsitz der Gottheit und der Engel, von dem man glaubte, daß er sich über den Wolken im ätherischen Raume befände. Die Theologen unserer Kirche

bekannten aber, daß sich über den Ort und die Beschaffenheit desselben nichts bestimmen lasse. Sie geben daher von ihm die unbestimmte Erklärung: *certum πον, in quo electi aeternam laetitiam et gloriam participabunt.* Andere aber meynnten, das Wort Himmel bezeichne gar keinen Ort, sondern einen Zustand, welcher unter dem Bilde einer Art in der heiligen Schrift beschrieben sey. Das Resultat von Pfaff's Untersuchungen gieng dahin hinaus, daß der Himmel an keinen bestimmten Ort gebunden, daß er in Gott selbst sey, in dessen Haus und Schooß die Geister der Seligen ruhen. In der katholischen Kirche, und auch unter den Socinianern und Arminianern, wurde aber die Lehre herrschend, daß der Himmel der Seligen der Empyreum sey, eine Gegend, die aus einer äußerst feinen Substanz bestehe, leuchtend, ewig dauernd, und nah über dem Sternenhimmel gelegen sey.

Die Seligkeit, welche die Auserwählten darin genießen, wird im Neuen Testamente gewöhnlich das ewige Leben und die ewige Herrlichkeit genannt. Man setzte diese Seligkeit hauptsächlich in das Anschauen Gott (*Visio Dei beatifica*), über welches man sich gar verschiedene Vorstellungen gemacht hat. Zu allen Zeiten dachten Viele an ein Schauen Gottes mit leiblichen Augen; aber diese Meynung verwarf Thomas von Aquino, und gab bloß soviel zu, daß Gott in dem verklärten Jesus mit leiblichen Augen werde angeschauet werden. Das Anschauen Gottes selbst verstand er von einer Erkenntniß der innern Natur Gottes. Die meisten Scholastiker stimmten ihm in dem allem bey; unter den Lutheranern in der Folge auch Einige, z. B. Storr; Gerhard, Calov, Quenstedt und Andere, erklärten aber das Anschauen Gottes in dem Gottmenschen Jesus Christus nur für einen Theil der *Visio beatifica*. Denn sie meynnten, mit den verklärten Augen des Leibes könne Gott wirklich angeschauet werden, und dieß nahmen auch Hollaz, König, Baier und Andere an. Allein Buddeus, Baum.

garten, Mosheim, Schubert und Andere verwarfen diese Meynung, und statuirten bloß ein geistiges, intellectuelles Schauen, d. h. ein solches, durch welches Selbster eine unmittelbare Erkenntniß von einander bekommen. Die christlichen Theologen haben von jeher Stufen oder Grade der ewigen Seligkeit angenommen. Im vierten Jahrhunderte wurde Jovinianus von dem Pabste Sixticus verdammt, weil man ihn beschuldiget hatte, er leugne die verschiedenen Grade der Seligkeit. In der Folge drang man noch mehr auf Erhaltung dieser Lehre, weil sie mit dem Dogma von der Verdienstlichkeit der guten Werke im Zusammenhange stand. Luther und Calvin widersprachen ihr nur in sofern, daß sie behaupteten, man werde bloß durch den Glauben selig; die guten Werke brächten wohl eine Verschiedenheit in den Graden der Seligkeit hervor, aber ohne irgend etwas zur Erlangung der Seligkeit selbst beizutragen. Daher haben denn auch alle nachfolgenden lutherischen Theologen mit der Apologie der Augsburgerischen Confession Stufen, d. h. ein verschiedenes Maaß der Seligkeit bey einzelnen Individuen angenommen. Calov, Hollaz und Quenstädt bezogen aber den Unterschied nicht auf substantialia vitae aeternae, nämlich auf die visionem Dei beatificam, sondern nur die bona accessoria, worunter Quenstädt vornämlich claritatem et splendorem corporis rechnet. Baumgarten, Mosheim, Reinhard und Andere haben aber den Unterschied der Seligkeitsgrade auf den ganzen Zustand bezogen.

### J. 322.

#### Von der Hölle und der Verdammniß.

Vergl. Joh. Vinc. Patuzzi Diss. de sede inferni in terris quaerenda. Venet. 1763. 4.

Cotta Diss. de inferno ejusque sede. Tubing, 1775. 4.



Desselben Diss. de morte aeterna. Tub. 1771. 4.

Schottel's grausame Beschreibung und Vorstellung der Hölle und ihrer Quaalen. Bremen 1676. 8.

Das Rad der ewigen Höllenquaal. Eine Abhandlung in den Curiositäten der physisch, literarisch, artistisch, historischen Vor- und Mitwelt, Bd. 5. Stück 2. Weimar 817. 8.

Im Neuen Testamente heißt der Quaalort der Verurtheilten γέννα, eine Nachbildung des hebr. גֵּנוּן נֵאֵר. In der griechischen Kirche wurde das Wort ἄδης gebräuchlich, in der lateinischen aber infernus sc. locus terrae, oder inferna sc. loca terrae. Denn man glaubte, dieser Ort befände sich im Innern der Erde. Die meisten dogmatiker unsere Kirche gestunden aber, daß man nicht sagen könne, wo dieser Ort wäre. Im Symbolo Athanasiano heißt dieser Ort ignis aeternus, und man dachte sich denselben eben als einen Feuerpfuhl. Unsere ältern dogmatiker nahmen ein wirkliches materielles Feuer an, z. B. Baier, Budeus, Hollaz, Schubert; Gerhard beschrieb es aber als ignis incorporeus immaterialis, und Quenstedt als ignis spiritualis et heterogenus, daß nicht leuchte und verzehre, sondern die Seelen martere. Weil man sich einen mit Feuer dieser Art angefüllten Ort dachte, so haben Einige die Hölle auch in die Sonne versetzt. Auch bey den Höllenstrafen wurden von jeher verschiedene Grade angenommen.

### §. 323.

#### Ewigkeit der Höllenstrafen.

Vergl. Cotta Historia succincta dogmatis de poenarum infernalium duratione. Tub. 1774. 4.

Thieß über die biblische und kirchliche Lehrmeinung von der Ewigkeit der Höllenstrafen. Hamburg 1791. 8.

Vom Anfange an war es herrschende Meinung in der christlichen Kirche, daß die Strafen der Verdamnten ewig dauern. In den ältern Zeiten wichen bloß Elemenſ Alexander, Origenes und einige Andere von dieser Meinung ab. Origenes glaubte nämlich, daß sowohl die verdamnten Menschen, als der Teufel und alle bösen Engel sich endlich bekehren und dann in den Himmel aufgenommen werden würden. In den neuern Jahrhunderten stimmten ihnen die Apokataſtiker in diesem letztern Punkte bey. Auch zu Hieronymus und Augustinus Zeit gab es Viele, welche die Ewigkeit der Höllenstrafen leugneten. Die griechische Kirche leugnet sie noch heut zu Tage. Die symbolischen Bücher unserer Kirche nehmen sie an; unsere neuern Dogmatiker: Bruner, Morus, Döderlein, Storr, Reinhard &c. nehmen aber bloß eine hypothetische Ewigkeit derselben an, d. h. unter der Voraussetzung, daß sich die Sünder nicht bessern.

---

# **S a c r e g i s t e r**

## **zur Dogmengeschichte.**

### **A.**

**A**benbmahl, ursprünglich Erinnerungsmahl an Jesu Tod; erhält im Fortgange der Zeit eine höhere Bedeutung, 66. das Dogma erhält seine beynabe gänzliche Vollendung durch Gregor den Großen, Paschasius Radbertus und Berengar von Tours, 152. specielle Geschichte des Dogma, II. 235.

**A**berglaube, christlicher, der sich vom VIIten Jahrhunderte an zeigt, erhebt sich mit Hülfe der neuplatonischen Philosophie, aber durch Schwärmerey begünstigt, 180.

**A**blaß (Johann VIII. und IX. Kreuzzüge), 207.

**A**ccommodationstheorie war den Aposteln unbekannt, 23.

**A**diaphoristischer Streit, wird durch das Leipziger Interim angeregt, 244.

**A**doptianer; sie nennen Jesum Christum, seiner Gottheit nach, den eigenen Sohn Gottes; seiner Menschheit nach den angenommenen. Diese Lehre wird verdammt auf einer Synode zu Frankfurt am Mayn 794. und zu Rom, 99.

**A**egyptische und alexandrinische Schule machte vorzüglich, mit Hülfe der neuplatonischen Philosophie, das Christenthum zum Gegenstand des speculirenden Geistes, 55.

**A**onen, s. Gnostiker.

**A**ëtianer, 133.

**A**fricanisch - römische Schule ist unfähig, den höhern Sinn des Christenthums aufzufassen, 53., und stellt deshalb alle Dogmen unter eine tiefere Ansicht, ebend.

**Katholiker**, darunter versteht der Verfasser dieses Handbuchs diejenigen Parteien, welche man sonst Häretiker nannte, 14.

**Albigenser (Albi)** schließen sich in ihren Meynungen an die Waldenser an, 212.

**Anabaptica des Jesaias**; darauf gründet Hierax seine Lehrlätze, 130.

**Anomöer**, 133.

**Antitheismus** geht dagegen, daß man das Christenthum des Theismus beschuldigt; dadurch wird man veranlaßt, das Christenthum unter eine allgemeine Totalansicht zu stellen, 56., und den Monotheismus, als Gegensatz des Polytheismus, vorzüglich heranziehen, 57.

**Antignosticismus**; die Gnostiker bestritten vorzüglich die göttliche Würde Jesu; dieß gab Veranlassung zur festern Darstellung des Dogma von der göttlichen Würde Jesu, 58.

**Antinontheistische Streitigkeiten** veranlaßt Johann Nigrisius durch die Behauptung: die Bese mußte aus dem Hölse gelehrt werden, 243.

**Antiochenische Schulen**, die fünf, 146.

— **Schule**; 1. **Syrische Schule**.

— **Synoden**, die drey, wider Paul den Emdofata, 113.

**Antropomorphiten**, 162.

**Apelles** setzt den höchsten Gott und den Welterschöpfer in eine nähere Verbindung mit einander; die Seelen hält er für gesunkene Wesen himmlischer Abkunft, welche ein feindseliger Geist von ihrem himmlischen Wohnstz herablockte, die aber durch Christum wieder erlöst wurden, 95.

**Apocryphische und pseudepigraphische Schriften des N. u. N. Test.** Geschichte des Gebrauchs derselben, II. 31.

**Apokalyptiker** (Epenet, Bengel), 283.

**Apokatastatische Streitigkeiten**, 282.

**Apollinarius**, der jüngere, spricht Christo die vernünftige Seele ab, und läßt diese durch den, mit ihm verbundenen, göttlichen λόγος vertreten. Seine Meynung wird verdammt zu Constanstinopel (im Jahr 381.) 138.

**Apollinaristen**, 138.

**Apologien für das Christenthum aus der zweyten Periode**, 57.

**Apostelconvent zu Jerusalem**, welche Vorschriften daselbst gegeben wurden? 34.

**Apostolische Väter**, 28.

**Arianer**, 132.

— — reine, 133.

**Arianismus** in der reformirten Kirche, 293.

**Arius** oberster Presbyter zu Alexandrien, behauptet gegen den Bischoff Alexander daselbst: der Sohn Gottes sey nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sondern, wie alle andere Dinge, aus Nichts erschaffen worden; demungeachtet aber stellt er ihn höher, als alle übrigen Geschöpfe, 131. darüber wird er von Alexander entsetzt, und geht nach Palästina, ib. seine Lehrsätze werden zu Nicäa, unter Kaiser Constantin, im Jahre 325. verdammt, und über ihn der Bann ausgesprochen, 132.

**Arminianer** 256. ihre Systematiker, 275. 304.

**Arminius** stellt gemildetere Begriffe von der Vorherbestimmung auf, 256.

**Artemon** hält, wie Theodot, Christum für einen bloßen Menschen, 99.

**Articuli fundamentales et non fundamentales, primarii et secundarii**, II. 52.

**Auferstehung des Leibes**, nähere Bestimmung dieser Lehre in der ersten Periode, 31.; spezielle Geschichte derselben, II. 246.

**Augsburger Religionsfriede** (25. Sept. 1555.), 227.

## B.

**Bardesanes** Lehrsätze, 94.

**Barsonuphiten**, 163.

**Basilides** Lehren, 83.

**Basler Synode** (1414.), ihr Zweck ist: Verbesserung der Kirche; Beylegung der, durch Hufens Tod entstandenen, Unruhen, 209.

**Berengarius** wird, durch Lanfrancus verrathen, von Leo IX. zu Vercelli (1050.) wegen seiner Vorstellung im Abendmahl ungehört verdammt, 154.

**Beryllus** lehrt, daß sich die Gottheit des Vaters auf Christum, nach seiner Menschwerdung niedergesenkt habe. Origenes widerlegt ihn, 100.

**Bibelgebrauch**, Geschichte desselben im Allgemeinen, II. 25. unter den Layen insonderheit, II. 27.

Bischofserbst, Geschichte desselben: (Gregor VII., Innocenz III.,  
 Clement VIII., Gregor XV., Clement XI.) II 29.  
 Bileamite, 42.

## C

Cas'rin, Johann, 225.

Carpocrates und dessen Anhänger, 86.

Cartesianische Überlegen, 299.

Cassianus wird von Clemen von Alexandria mit Unrecht für den  
 Urheber des Tolentismus aufgezet, 47.

Cassianus, Joh., Vertreter zu Marseille, wird für den Urheber in  
 massilianischen Streitigkeiten gehalten, 169.

Catechismus racouienensis enthält Cocin's Lehren, 267.

— — tridentinus a. romanus, enthält, in einem für die Ju-  
 gend bestimmten Auszug, die Dogmen-Bechlüsse des Tridenti-  
 schen Conciliums, 235.

Cerdon's Lehrsätze, 92.

Centurien, magdeburgische; ihnen sind die Annales ecclesiastici  
 des Baronius entzegengezet, 17.

Cerintus und dessen Anhänger; er war ein Judentrist, und suchte  
 seine jüdisch-orientalischen Töloserbeme mit dem Christenthume in  
 Verbindung zu bringen, 45. verschiedene Meinungen über den  
 Charakter seines Lehrtrüems, 44.

Chiliasmus, 30. dessen Fortgang und Beschränkung in der dritten  
 Periode, 66. er findet seine eifrigen Anhänger unter den Montani-  
 stien, ihm entzegen sind die Enokiker 67. und die meisten alexan-  
 drinischen Lehrer, 68. auch Cerintus ist ihm ergeben, 45. er ist  
 gänzlich (in der dritten Periode) durch die Gelangung des Christen-  
 thums auf den römischen Kaisersthron, 125. (Eine ausführliche,  
 höchst sinnliche, Schilderung desselben liefert Lactantius Lib. VII.  
 Instit. div. De vita beata, Cap. XXII — XXIV.)

Chiliasien, neue, 282.

Christen, judaisirende; darunter versteht man solche, welche das  
 Christenthum bloß für einen Zweig des Judenthums hielten, 35.

Christenthum, Grundanichten über dasselbe, und Schriften in der  
 ersten Periode, 28.

Christi und der Heiligen überfließende Verdienste. Aus diesem Dogma  
 entsteht allmählich die Lehre vom Ablass, 205.

**Christi Person**; das Dogma darüber zerfällt in zwey Perioden. Die erste geht von den Aposteln bis zur sechsten allgemeinen Kirchenversammlung in Constantinopel, im Jahre 680. II. 194.; die zweite von da bis auf unsere Zeiten, II. 199.

— — sichtbare Wiederkunft; Dogma. II. 248.

— — übernatürliche Erzeugung; Geschichte des Dogma, II. 206.

— — von dem Stande der Erniedrigung und der Erhöhung, II. 209.

— — vom Verdienste; Geschichte des Dogma. II. 217.

**Christus**; erste schwankende Versuche zur Bildung des Dogma von Christo; dazu veranlassen die Streitigkeiten mit den Gnostikern, 69. eine bestimmtere Richtung gewinnt dieses Dogma in seiner Fortbildung durch Dionysius von Rom, 70. zu seiner nähern Ausbildung gelangt dasselbe auf der vierten allgemeinen Kirchenversammlung 146. und wird endlich vollendet durch die tridentinische Synode, 147. (s. das Weitere unter Trinitätslehre.)

**Cocceische Bundestheologen**, 274.

**Collegium de propaganda fide**, eine, vom Papst Urban VIII. errichtete, Stiftung für junge Leute, die Missionäre zu werden wünschen, 235.

**Concomitantia**, dieses neue Wort schafft Robert Pulleyn, und versteht darunter, daß der Leib Christi nie ohne Blut sey. 199.

**Concordienbuch** 238.

**Congregatio de fide catholica propaganda** wird von Gregor XV. im Jahre 1622. zur Ausbreitung des christlichen Glaubens gestiftet 235.

**Consecration**, dadurch vereinigt sich, nach Justinus und Irenäus, der *λογος* mit dem Brod und Wein, 66.

**Consensus helveticus**, 289.

— — repetitus fidei vere Lutheranae, 281.

**Conuenticula**, oder gesellschaftliche Andachtsübungen, führt Spener ein, 285.

**Costnizer Synode** (1414), darauf spricht man viel von Verbesserung der Kirche, ohne jedoch etwas zu thun. 208.

**Cryptocalvinisten**, so nannte man die, von denen man glaubte, sie seyen in der Abendmahlslehre heimlich dem calvinischen Lehrbegriff zugethan, 248.

**Cyrillus**. Catechesen liegt das Symbolum der Gemeinde zu Jerusalem zu Grunde 140.

**Katholiker**, darunter verstand der Verfasser dieses Handbuchs diejenigen Parteien, welche man sonst Häretiker nannte, 14.

**Albigenser (Albi)** schließen sich in ihren Meynungen an die Katholiker an, 212.

**Anabaptica des Jesajas**; darauf gründet Hierax seine Lehrlage, 130.  
**Ananias**, 133.

**Antietheismus** geht dagegen, daß man das Christenthum des Heidenthums beschuldigt; dadurch wird man veranlaßt, das Christenthum unter eine allgemeine Totalansicht zu stellen, 56., und den Monothismus, als Gegensatz des Polytheismus, vorzüglich heranzustellen, 57.

**Antignosticismus**; die Gnostiker bestritten vorzüglich die göttliche Würde Jesu; dies gab Veranlassung zur festern Darstellung des Dogma von der göttlichen Würde Jesu, 58.

**Antijohanneische Streitigkeiten** veranlaßt Johann Hieronimus durch die Behauptung: die Evangelien aus dem Geiste gelohet werden, 243.

**Antiochenische Schule**, die fünf, 246.  
— **Schule**, 1. **Syrische Schule**.

— **Synoden**, die drey, wider Paul den Samosatä, 113.

**Antropomorphiten**, 162.

**Apelles** setzt den höchsten Gott und den Welterschöpfer in eine nähere Verbindung mit einander; die Seelen hält er für gesunkene Wesen himmlischer Abkunft, welche ein feindseliger Geist von ihrem himmlischen Wohnstz herablockte, die aber durch Christum wieder erlöst wurden, 95.

**Apocryphische und pseudepigraphische Schriften des N. u. A. Test.**  
**Geschichte des Gebrauchs derselben**, II. 31.

**Apokalyptiker (Epenet, Bengel)**, 283.

**Apokatastatische Streitigkeiten**, 282.

**Apollinaris**, der jüngere, spricht Christo die vernünftige Seele ab, und läßt diese durch den, mit ihm verbundenen, göttlichen λόγος vertreten. Seine Meynung wird verdammt zu Constanstinopel (im Jahr 381.) 138.

**Apollinaristen**, 138.

**Apologien für das Christenthum aus der zweyten Periode**, 57.

**Apstelconvent zu Jerusalem**, welche Vorschriften daselbst gegeben wurden? 34.

**Apstolische Väter**, 28.



**Arianer**, 132.

— — — reine, 133.

**Arianismus** in der reformirten Kirche, 293.

**Arius** oberster Presbyter zu Alexandrien, behauptet gegen den Bischoff Alexander daselbst: der Sohn Gottes sey nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sondern, wie alle andere Dinge, aus Nichts erschaffen worden; demungeachtet aber stellt er ihn höher, als alle übrigen Geschöpfe, 131. darüber wird er von Alexander entsetzt, und geht nach Palästina, ib. seine Lehrsätze werden zu Nicäa, unter Kaiser Constantin, im Jahre 325. verdammt, und über ihn der Bann ausgesprochen, 132.

**Arminianer** 256. ihre Systematiker, 275. 304.

**Arminius** stellt gemildetere Begriffe von der Vorherbestimmung auf, 256.

**Artemon** hält, wie Theodot, Christum für einen bloßen Menschen, 99.

**Articuli fundamentales et non fundamentales, primarii et secundarii**, II. 52.

**Auferstehung des Leibes**, nähere Bestimmung dieser Lehre in der ersten Periode, 31.; spezielle Geschichte derselben, II. 246.

**Augsburger Religionsfriede** (25. Sept. 1555.), 227.

## B.

**Barbesanes** Lehrsätze, 94.

**Barsonuphiten**, 163.

**Basilides** Lehren, 83.

**Basler Synode** (1414.), ihr Zweck ist: Verbesserung der Kirche; Beylegung der, durch Husens Tod entstandenen, Unruhen, 209.

**Berengarius** wird, durch Lanfrancus verrathen, von Leo IX. zu Vercelli (1050.) wegen seiner Vorstellung im Abendmahl ungehört verdammt, 154.

**Beryllus** lehrt, daß sich die Gottheit des Vaters auf Christum, nach seiner Menschwerdung niedergesenkt habe. Origenes widerlegt ihn, 100.

**Bibelgebrauch**, Geschichte desselben im Allgemeinen, II. 25. unter den Layen insonderheit, II. 27.

Bibelverbot, Geschichte desselben; (Gregor VII., Innocentius III., Clemens VIII., Gregor XV., Clemens XI.) II. 29.

Bileamite, 48.

## C.

Calvin, Johann, 225.

Carpocrates und dessen Anhänger, 86.

Cartesianische Theologen, 299.

Cassianus wird von Clemens von Alexandria mit Unrecht für den Urheber des Doletismus ausgegeben, 47.

Cassianus, Joh., Vorsteher zu Marfeike, wird für den Urheber der massilianischen Streitigkeiten gehalten, 169.

Catechismus racouienensis enthält Cocin's Lehren, 267.

— tridentinus a. romanus, enthält, in einem für die Jugend bestimmten Auszug, die Dogmen, Beschlüsse des Tridentinischen Conciliums, 235.

Cerdons Lehrsätze, 92.

Centurien, magdeburgische; ihnen steht die Annales ecclesiastici des Baronius entgegengesetzt, 17.

Cerintus und dessen Anhänger; er war ein Judenthrist, und suchte seine jüdisch-orientalischen Philosopheme mit dem Christenthume in Verbindung zu bringen, 43. verschiedene Meynungen über den Charakter seines Lehrsystems, 44.

Chiliasmus, 30. dessen Fortgang und Beschränkung in der dritten Periode, 66. er findet seine eifrigsten Anhänger unter den Montanisten, ihm entgegen sind die Gnostiker 67. und die meisten alexandrischen Lehrer, 68. auch Cerinth ist ihm ergeben, 45. er ist gänzlich (in der dritten Periode) durch die Selangung des Christenthums auf den römischen Kaiserthron, 125. (Eine ausführliche, höchst sinnliche, Schilderung desselben liefert Lactantius Lib. VII. Instit. div. De vita beata, Cap. XXII — XXIV.)

Chiliaften, neue, 282.

Christen, judaisirende; darunter versteht man solche, welche das Christenthum bloß für einen Zweig des Judenthums hielten, 33.

Christenthum, Grundansichten über dasselbe, und Schriften in der ersten Periode, 28.

Christi und der Heiligen überfließende Verdienste. Aus diesem Dogma entsteht allmählich die Lehre vom Ablass, 205.

**Christi Person**; das Dogma darüber zerfällt in zwey Perioden. Die erste geht von den Aposteln bis zur sechsten allgemeinen Kirchenversammlung in Constantinopel, im Jahre 680. II. 194.; die zweite von da bis auf unsere Zeiten, II. 199.

— — sichtbare Wiederkunft; Dogma. II. 248.

— — übernatürliche Erzeugung; Geschichte des Dogma, II. 206.

— — von dem Stande der Erniedrigung und der Erhöhung, II. 209.

— — vom Verdienste; Geschichte des Dogma. II. 217.

**Christus**; erste schwankende Versuche zur Bildung des Dogma von Christo; dazu veranlassen die Streitigkeiten mit den Gnostikern, 69. eine bestimmtere Richtung gewinnt dieses Dogma in seiner Fortbildung durch Dionysius von Rom, 70. zu seiner nähern Ausbildung gelangt dasselbe auf der vierten allgemeinen Kirchenversammlung 146. und wird endlich vollendet durch die tridentinische Synode, 147. (s. das Weitere unter Trinitätslehre.)

**Cocceische Bundestheologen**, 274.

**Collegium de propaganda fide**, eine, vom Papst Urban VIII. errichtete, Stiftung für junge Leute, die Missionäre zu werden wünschen, 235.

**Concomitantia**, dieses neue Wort schafft Robert Pullen, und versteht darunter, daß der Leib Christi nie ohne Blut sey. 199.

**Concordienbuch** 238.

**Congregatio de fide catholica propaganda** wird von Gregor XV. im Jahre 1622. zur Ausbreitung des christlichen Glaubens gestiftet 235.

**Consecration**, dadurch vereinigt sich, nach Justinus und Irenäus, der *λογος* mit dem Brod und Wein, 66.

**Consensus helveticus**, 289.

— — *repetitus fidei vere Lutheranae*, 281.

**Conuenticula**, oder gesellschaftliche Andachtsübungen, führt Spener ein, 285.

**Costnizer Synode** (1414), darauf spricht man viel von Verbesserung der Kirche, ohne jedoch etwas zu thun. 208.

**Cryptocalvinisten**, so nannte man die, von denen man glaubte, sie seyen in der Abendmahlslehre heimlich dem calvinischen Lehrbegriff zugethan, 248.

**Cyrillus**. Catechesen liegt das Symbolum der Gemeinde zu Jerusalem zu Grunde 140.

**Deutsche Bibliothek**, allgemeine, unternommen von Fr. Nicolai, häuterte den deutschen Geschmack, und trug viel zu den Reformen in der Dogmatik bey, 305.

**Dimorphen** (ἀμορφῶν), 132.

**Disciplina arcani**, bestand in dem Geheimhalten einiger kirchlichen Lehren und Gebräuche vor den Catechumenen der ersten Klasse, die man audientes nannte, 107. (Bergl. easterische und exoterische Lehrart, 105.)

— — — der Katholiken.

**Δογμα**, die vorzüglichsten Bedeutungen dieses Wortes, 1.

**Dogmatica theologica**, wo dieser Name zuerst aufkam? 2.

**Dogmatik**, Geschichte derselben in der katholischen Kirche (sechste Periode) 268. (siebente Periode) 302. in der lutherischen Kirche (sechste Periode) 270., (siebente Periode) 294. in der reformirten Kirche 272. 299. in der griechischen Kirche 304.

— — in der lutherischen Kirche, durch wen dieselbe in der achten Periode Veränderungen erlitten habe? und ob man in denselben weit gegangen sey? 306. 307.

— — practische, einen Versuch liefert Feß, 312.

— — populäre, einen Versuch liefert J. J. O r i e s s a c h, 312.

— — biblisch-critische Methode bey dem Vortrag derselben, und wer sich derselben bediente, 312.

— — und Moral trennt Calixt, 272.

— — Prolegomena oder Einleitung in dieselbe (Nicolaus Schnecker) 272.

**Dogmatische Consequenz**, zu Streitigkeiten darüber veranlaßten Reinhard's Geständnisse, 313.

— — Werke (dritte Periode) liefern: Theognostus, Lactantius und Cyrill. 140.

**Dogmen**, christliche; wissenschaftliche Bearbeitung derselben in der dritten Periode 139.

**Dogmengeschichte**; Begriff derselben; sie ist eine Geschichte der theoretischen Lehrsätze des Christenthums. 2. ihr Umfang ist theils extensiv, theils intensiv, 3. und verbreitet sich nur über solche Lehrsätze, welche entweder historische, oder dogmatische, oder dogmatisch-historische Wichtigkeit haben. 3.

Dogmengeschichte und Geschichte der Dogmatik, worin der Unterschied zwischen beyden bestehe? 8.

— — Geschichte derselben. Sie wurde lange Zeit entweder mit der Dogmatik und Polemik, oder mit der Kirchengeschichte, oder mit der kirchlichen Archäologie verbunden. Ausführlicher bearbeitete sie, zuerst Petavius, und sein Zeitgenosse Forbesius a Corfe. nachher folgten in unserer Kirche: Ernesti, E. W. F. Wafch und Semler. 16—19.

— — Quellen derselben sind a) öffentliche Schriften, u. b) Privatschriften. 10—12. Die Methodik derselben ist entweder a) chronologisch, oder b) synthetisch, oder c) chronologisch-synthetisch. 12.

— — allgemeine und specielle, 13. Werth und Nutzen derselben, 14. allgemeine, Periodenabtheilung derselben 15. Literatur über Dogmengeschichte und Geschichte der Dogmatik 20.

Doketen (δοκῆται, φαντασιαστοι, φαντασιαδοκῆται, opinarii, opinati) halten den Körper Jesu für einen bloßen Scheinkörper 45.

Dordrechter Synode (im Jahre 1618.), auf derselben werden die Remonstranten unterdrückt 259.

Dositheaner 41.

Dositheus, ein Samaritaner (?), soll sich für den Messias ausgegeben haben 42.

## E.

Ebion, den Tertullian zum Stifter der Ebioniten macht, läßt sich mit historischen Gründen nicht erweisen, 36.

Ebioniten, s. Nazareer.

Engel- und Dämonenlehre, Erörterung des Lehrbegriffs darüber in der ersten Periode durch Hermas, 29. in der zweyten Periode durch Justinus u. a. m. 64.

Engel, böse, Geschichte des Dogma, II. 166.

— — gute, Geschichte des Dogma, II. 161.

Enkratitensecte, zur Entstehung derselben giebt Tatian Veranlassung 96.

Erbfünde (peccatum originis) pfängt sich durch die Erzeugung fort, und macht den Menschen zu jeder guten Handlung unfähig 149. II. 178.

Esoterische und exoterische Lehrart bringt Clemens auf die Bahn; ihm folgt Origenes. 105.



Gott; Geschichte des Dogma von seinem Daseyn. bis zu den Scholastikern, II. 58. von da, bis auf die neuesten Zeiten, II. 60. Geschichte des Dogma von seiner Natur; II. 63. von seiner Einheit, II. 68. von seinen Eigenschaften überhaupt, II. 73. von seiner Allwissenheit, II. 75. von seinem Willen, II. 77. (s. Trinitätslehre.)

Griechen, unirte und nicht unirte 231.

## H.

Harmonius, Bardesanes Sohn, ist den Lehren seines Vaters zugehan 95.

Heiligen- und Bilderverehrung 205.

Heracleons Lehrsätze 91.

Hermogenes behauptet die Ewigkeit der Materie 102.

Hierax soll den Sohn Gottes für ein Licht gehalten haben, das von einem andern angezündet wird, oder für einen, aus Gott geflossenen, Brunn 130. Hieraciten 130.

Hieronymus von Prag (verbrannt am 30. May 1416.) 217.

Hölle, wo sich dieselbe befinde, und wo man sich dieselbe gedacht habe, II. 252.

Höllenfahrt Christi, darunter verstand man anfangs nur das Begräbniß Christi, erst in der Folge nahm man sie; veranlaßt durch die Streitigkeiten des Apollinaris, für wirklich an, 124. Geschichte des Dogma, II. 211.

Höllenstrafen, Ewigkeit derselben; einige geben sie zu, andere läugnen sie, II. 253.

Homoeusisten, oder eigentliche sogenannte Semiarianer; darunter gehören vorzüglich Eusebius, Theodor, Eustathius, Autentius 154.

Hunnus theologisches Tribunal 251.

Huß; Johann, (verbrannt am 6ten July 1415.), 216.

## J.

Jacobiten oder Copten, sind die Überbleibsel der Monophysiten, die noch jetzt im Orient leben, 162.

Jansen sucht den ächten Lehrbegriff des Augustinus von der Gnade wieder herzustellen 230.

Jansenistische Streitigkeiten, s. Jansen.

Jesuiten, ~~Abhandlung über Theologie~~, 217.

Jellicum. Erste Hälfte der Jahre 323.; es wird festgestellt:  
daß die 1. pers. Sacr. Ebn und Geist, ~~epistola~~ 119.

Infralapsarii 251.

Inspirationsbegriff, II. 6. 16. verführte Vorstellungen darüber  
äußern: Irenäus II. 7., Clemens Alexandr. und Tertullian II. 10.,  
Euseb. Johannes von Damaskus II. 11., Origenes II. 13., Epiphanius II. 13., Augustinus II. 13.

Inspiration der Evangelien und kirchlichen Synode, II. 14.

Judaïisirende Parteien, darunter begreift man alle diejenigen,  
welche die Gottheit Christi, in dem Sinne, wie sie damals gelehrt  
wurde (erste und zweite Periode), leugneten, 97.

Justinus Martyr 57.

## R.

Radepol. (reine Christen), so nannten sich Montanians Anhänger 63.

Rantische Philosophie; Einfluß derselben auf die Dogmatik; durch  
sie verliert der Glaube an unmittelbare göttliche Offenbarung an seiner  
Faktheit, und Viele wurden verleitet, den christlichen Götter-  
begriff unter eine bloß rationale Ansicht zu stellen, 309.

Rataphrygier (s. Montanisten), 105.

Katechumenunterricht beschränkte sich anfangs bloß auf die  
Glaubensbekenntnisse, 49.

Reger, Ursprung dieses Wortes, 76.

Kirche, griechische und lateinische, Trennung derselben; den Grund  
dazu legt Probus und Michael Cerularius, 184.

— — allgemeine Charakteristik des Lehrbegriffs in derselben in der  
fünften Periode, 185. in der sechsten, 229., bleibt unverändert  
(siebente Periode) 276.

— — lateinische, allgemeine Charakteristik des Lehrbegriffs in der  
selben 186.

— — catholische, Ursprung; ihre Gründung wurde veranlaßt durch  
die allmählich sich erhebenden Lehrspreitigkeiten 50. bei ihrer Bil-  
dung sah man vorzüglich auf solche Gemeinden, welche von Aposteln  
gegründet worden waren 51. wer für die allmähliche Bildung der  
catholischen Kirche das meiste gethan habe? ib. warum man  
der römischen Gemeinde einen größern Rang, als den übrigen,  
einkrante? 52.



**Kirche (Dogma)**, die Lehre von derselben wird in der zweiten Periode, vorzüglich durch Irenäus, unter die christlichen Dogmen aufgenommen 61., und nur diejenigen für wahre Christen gehalten, welche in dieser kirchlichen Verbindung leben 62.

**Kollyridianerinnen** (κολυβρι) waren Frauenspersonen, welche die Maria ganz vorzüglich verehrten, 202.

## L.

**Lehrart Jesu und der Apostel** 49. der apostolischen Väter, ib.

**Lehrbegriff, christlicher**; die hauptsächlichsten Ursachen der Veränderungen desselben liegen: 1) in dem Fortschreiten des menschlichen Geistes in seiner Erkenntniß; 2) in dem Bestreben, die Religion geheimnißvoll zu machen; 3) in der climatischen Verschiedenheit; 4) in dem Bestreben der Juden- und Heidenchristen, mehrere ihrer vorigen religiösen Ideen mit dem Christenthume zu verbinden; 5) in der neuplatonischen Philosophie; 6) in dem Mangel einer eigenen dogmatischen Kunstsprache; 7) in der Eucht, die Lehrsätze des Christenthums zu systematisiren; 8) in der allegorischen Interpretationsmethode; 9) in den sehr oft sich verändernden Bedürfnissen der Zeit; 10) in dem Ansehen der kirchlichen, unkein gewordenen, Tradition; 11) in dem wachsenden Ceremonien- und Disciplinarmwesen der Kirche; 12) in den Concilien; 13) in dem Einfluß der römischen Bischöffe, und 14) auch oft in einem bloßen Zufall, 4 — 8. Geschichte desselben in der apostolischen Kirche, 22. Modalität der Veränderungen desselben von seinem Anfang bis zur neuesten Entwicklung, 28. Geschichte desselben unter den Härenkern der ersten Periode, 32.

**Leibniz**: Wolffsche Theologen, 295.

**Letzten Dinge** (nouissima; res nouissimae s. vltimae), Dogma. II. 238.

**Limbus patrum et infantum**, II. 244.

**Luther, Martin**, seine Beweggründe zur Reformation 224., seine Begriffe über Inspiration, II. 17.

## M.

**Macedonianer** 139.

**Macedonius** erklärt den heiligen Geist für einen Diener Gottes. Sein Lehrtag wird zu Constantinopel im J. 381 anathematisirt 139.

**Majonistischer Streit**, betraf die Frage: ob die guten Werke zur Seligkeit nöthig wären, 245.

**Manes**, oder **Rami**, ein geborner Chaldäer, sucht das Christenthum mit der Philosophie der Perser zu verbinden, 126.

**Marcellus von Ancona** wird, weil er zwischen *λογος* und Sohn Gottes einen Unterschied macht, vielfältig verfolgt, jedoch endlich auf der Synode zu Sardica (im J. 347) für rechtgläubig erklärt 135.

**Marcion's Lehrsätze** 92.

**Marcus und seine Anhänger** 93.

**Maria unbefleckte Empfängniß**. Veranlassung zur Bildung dieses Dogma giebt Paskasius Radbertus; bald nach ihm entsteht das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä; dagegen erheben sich die Dominikaner 200.

— — **Berehrung und Anrufung**; ihre Himmelfahrt 202.

**Materialarii**, so nannte man Hermogenes Anhänger.

— — so nannte man gewisse Irrlehrer (in der zweyten Periode), welche die Unsterblichkeit der Seele läugneten, 103.

**Melanchthon, Philipp**, 225.

**Ménander**, ein geborner Samaritaner, lehrt in den meisten Städten mit Simon einstimmig 42.

**Menas (Monobeleten)** 163.

**Mensch**; von seiner Natur und Bestimmung, II. 171.

**Merinbianer**, so nannte man, mit Verwechslung des ersten Buchstaben, die Anhänger des Eerintus, 43.

**Methodus mathematica und demonstrativa**, 295.

— — **oeconomica** 301.

**Molina, Lud.**, sucht die Härte der Augustinischen Prädestinationstheorie zu mildern, 236.

**Molinisten**, s. Molina.

**Monarchianer**, s. Praxeas.

**Monophysiten** lehren nur eine Natur in Christo 147.; aber diese ist eine zweifache und zusammengesetzte, 161.

**Monotheleten** statuiren nur Einen wirksamen Willen in Christo; diese Meynung wird von Eorbronius bestritten und endlich, nach dem er Patriarch geworden war, verdammt, 162.

**Montanisten**; ihre Ansicht über den Revelations- und Inspirationsbegriff, II. 9.

**Montanismus**, wie derselbe eigentlich zu beurtheilen sey? II. 3.

**Montanus** soll sich für den von Christus verheissenen Paraclet gehalten haben; nahm in der moralisch-religiösen Erziehung des Menschengeschlechts vier Perioden an, und verteidigte den Chiliasmus 103.

**Mysticismus**, II. 5.

## N.

**Nazaräer** oder Ebioniten machten anfangs keine eigenen Parteyen aus 35.; sie erhielten ihren Namen entweder wegen ihrer Armuth, oder wegen ihrer dürftigen Ansichten des Christenthums 36.; denn sie läugneten die Gottheit Christi 37.; die Trennung beider Parteyen erfolgte erst ums Jahr 108.

**Neologen** und **Paläologen**, gegenseitiger Kampf derselben (achte Periode) 308.

**Nestorianer** 156.

**Nestorius** scheint zwey Personen in Christo anzunehmen, einen Sohn Gottes, und einen Sohn der Maria; seine Meynung wird verdammt, und er seines Patriarchats für verlustig erklärt 156.

**Nicaäa**; erste allgemeine Kirchenversammlung daselbst im Jahr 325; durch sie wird festgesetzt, daß der Sohn nicht erschaffen, sondern aus dem Wesen des Vaters gezeugt sey, 114.

**Nicänische Formel**, Bestätigung derselben auf der Synode zu Alexandrien (im Jahre 362.) 119.

— — Glaubensformel erlangt endlich den Sieg auf der zweyten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel (im Jahre 381) 120.

**Nikolaiten**, so nannte man diejenigen Personen, welche an den heidnischen Opfermahlzeiten Theil nahmen, 48.

**Nikolaus von Antiochien** (Act. VI, 5.) ist der Stifter der Nikolaiten, 48.

**Nominalismus** und **Realismus** der Scholastiker 184. Einfluß auf die kirchliche Dogmatik 190.

**Noetus** lehrt, daß die einzige Gottheit in Christo gewohnt, und sich wirksam bewiesen habe, 100.

**Noetianer** ib.

**Novatianus** Grundsätze werden auf der Provinzialkirchenversammlung zu Rom im Jahr 251, und zu Carthago 252. verdammt, 63.

**Nürnberger Religionsfriede** (23ten July 1552.) 227.

**Offenbarungen, göttliche, Dogma von der Allgemeinheit**  
**ben 72.**

— — — — — Erkenntnißarten derselben 72

**δυνουσιος**, aus Haß gegen Paul von Samosata wird  
Wort verdammt, und aus der dogmatischen Terminologie  
sen 113., jedoch zu Nicäa im Jahr 325. wieder aufgenommen  
**Ophiten** (Schlangentrüder, Schlangendevoter), es gab de  
sche und christliche 96.

**Origenes** besondere Lehrmeinungen 73. er widerlegt be  
lus 100. und die Materialisten 103.

**Osiandrischer Streit**; Osiander machte der gewöhnlichen  
evangelischen Kirche von der Rechtfertigung den Vorwurf,  
eine gerichtliche Handlung sey 247.

## P.

**Pantannus** 56.

**Papias** ist der Erfinder der Lehre vom Chiliasmus 67.

**Paul von Samosata**, Bischoff zu Antiochien, sprach dem Sob  
Persönlichkeit ab, und hielt ihn bloß für die von Gott un  
liche göttliche Weisheit; er wird von Malsion widerlegt, un  
seines Amtes entsetzt, 113. die weitere Auseinandersetzung  
Lehrbegriffs 128.

**Materialisten** so nannte man Materialisten

Philosophie überhaupt; davon wollen Irenäus und Tertullian beim Vortrag der christlichen Lehre keinen Gebrauch machen 53., einer entgegengesetzten Meynung sind die meisten dogmatischen Schriftsteller dieser (zweyten) Periode, ib. an die Stelle der aristotelischen tritt allmählich die platonische (vierte Periode,) 179.

Photinianer 136.

Photinus hält den λογος für den göttlichen Verstand, und den heiligen Geist für eine göttliche Kraft ohne Persönlichkeit. Seine Lehre wird verdammt zu Antiochien und zu Mayland 137.

Pietismus (Erener) 284.

Platonismus der Kirchenväter bestand in dem Bestreben derselben, mit Hülfe der neuplatonischen Philosophie dem Christenthum einen philosophischen Anstrich zu geben, 58. 61. einer entgegengesetzten Meynung war Keil, ib. was dachten sich die Kirchenlehrer, welche dem Platonismus huldigten, unter der Religion? II. 3.

πληρωμα, 83.

Polycarpus Meynung über die Auferstehung des Leibes 31.

Prädestinationer, deren Stifter Augustinus ist, lehren: ein Theil der Menschen sey von Ewigkeit her zur ewigen Verdammniß, ein anderer zur ewigen Seligkeit bestimmt 171. Diese Lehre wird erneuert durch Gottschalk 173.

Prädestination, Geschichte des Dogma, II. 224.

Praxeas bestimmt die Lehre von Gottes Einheit (μοναρχια) fester 99.

Professio fidei Tridentina, enthält die sämtlichen Beschlüsse des Tridentiner Conciliums 234.

Protestanten, Protestantismus, 226.

Pseudepigraphische Bücher des Alten Testaments; Stellen daraus citiren die alten Kirchenlehrer als heilige Autoritäten, II. 32.

Ptolomäus Lehrsätze 91.

## Q.

Quietismus, eine Art Mysticismus (Rich. Molinos) in der katholischen Kirche 302.

**Nationalismus**, super-nationalistischer, worin derselbe besteht? 313.  
**Näversynode**, so nannte man, wegen der darauf verfallenen Einnahme, die, im Jahre 449 zur Unterzeichnung des Conciliums gehalten, allgemeine Kirchensammlung zu Orléans 166.

**Rechtfertigung**; Geschichte des Dogma, II. 201.

**Reinigungsort der abgeschiedenen Seelen** (Purgatorium) II. 212.

**Religion**, die, wird eingetheilt in objectiv und subjectiv, II. 1.  
 verschiedene Wörter, um den Begriff Religion auszudrücken, II. 2.  
 sie wird durch die Leibniz-Hallische Philosophie unter eine menschliche Ansicht gebracht, II. 5. Eschling's Ansicht über Religion II. 6.

— christliche Wahrheit und Gültigkeit derselben; Geschichte der Beweismethoden dafür, II. 35. Geschichte der inneren Beweise derselben, II. 36. und der äußeren, II. 42.

**Religiosismus**, das System desselben stelle Klein auf; es lehrt in dem Glauben, daß Gott Alles in Allem wirkt, 313.

**Remonstranten**, 257.

**Revelationsbegriff**, II. 6.

**Röll**, Hermann Alexander, und seine Anhänger, 292.

**Rotenbrunn** (rotarum) kommt ums Jahr 1660 in Gebrauch, 203.

## G.

**Gabellus** nimmt nur eine einzige göttliche Hypostasis an, welche sich durch drey verschiedene Kraftäußerungen gezeigt habe, 101.

**Sacrament** überhaupt; Dogma, II. 228.

**Satisfactionstheorie**, 200.

**Saturinus** Lehren, 93.

**Scholastiker**, worin diese das Wesen der Religion setzten, II. 4.

**Scholastische Periode**; über ihren Anfang ist man nicht ganz einig; man theilt sie, nach Lamb. Danaus, in drey Perioden ab 192; erste Periode 193., zweite Periode 196., dritte Periode 197.

— — Theologie, wie dieselbe entstanden sey? 187.

**Scholasticus**, verschiedene Bedeutungen dieses Wortes 187. die berühmtesten systematischen Werke der scholastischen Theologen 222.

**Schutzengel**; daß jeder Mensch seinen eigenen habe, wird gelehrt in der zweiten Periode 65.

**Schwenkfeldianische Streitigkeiten** betrafen die Abendmahlslehre 243.

**Scotisten**, 146.

**Seelen**, auf welche Art dieselben entstehen und mit den Menschenkörpern verbunden werden, II. 171.

— — Geschichte der Meynungen von dem Zustande derselben unmittelbar nach dem Tode, II. 240.

**Seelenreinigung** nach dem Tode; die erste Spur dieser Lehre findet sich im Judenthum 31. Sie kommt in das Christenthum herüber, und wird fortgebildet von Clemens Alexandrinus; diese Reinigung geschieht nach ihm vermittelt eines intellectuellen Feuers ( $\piυρ φρονιμον$ ) 73.

**Seelenschlaf** ( $\psiυχοπαυνη$ ) II. 241.

**Seelenwanderung** a) in menschliche Körper, b) in thierische oder sogar in Pflanzen II. 242.

**Selene** oder **Helene**, war Simons Freundin und Geliebte 41.

**Selige**, Aufenthaltsort derselben, II. 230.

**Seligkeit**, ewige, II. 230. die Meynung von einem halben Zustande derselben, II. 246.

**Semiarianer**, s. Homoeusten, 134.

**Semipelagianer** nannte man anfänglich, **Massilianer**, 169. ihre Lehrsätze 170. werden zu Valence im Jahr 529 verdammt 171.

**Sententiarii** nannte man jene Theologen, welche die Sentenzen des Lombardus als allgemeinen dogmatischen Lehrtypus betrachteten 194.

**Serpentarii**, s. Ophiten.

**Servetus**, Michael, wird wegen seiner Lehrmeynungen, auf Calvins Anstiften (27sten Oct. 1533.) zu Genf verbrannt 254.

**Simon Magus**, ungewiß ob aus Cypern oder Samarien, lehrt zwey gleich ewige, einander entgegengesetzte, Grundwesen 41.

**Sirmische Formeln**, die drey, 117.

**Socinianer** 263. ihre Systematiker 274.

**Stammeln** des menschlichen Geschlechts; Geschichte des Dogma von ihrem Zustande oder vom Stande der Unschuld, II. 175.

**Stancarischer Streit**; **Stancarus** meynte, im Gegensatz mit Oskander, Christus mache nach seiner menschlichen Natur die Menschen gerecht, 248.

**Stercoranisten**, so wurden die vernünftigen Vertheidiger der Verwandlungslehre als Häß genant 155.

**Subtilitätenwesen**, dogmatisches, verdankt seinen Ursprung dem Bestreben, die Dogmen mit den feinsten Bestimmungen zu bereichern; hierin zeichnet sich Augustinus aus, und auf ihn bauten in der Folge die Scholastiker fort, 174.

**Summisten**, so nannte man jene Theologen, welche sich bey dem Vortrag der Dogmatik die Methode des Thomas von Aquino (Summar. Theol.) eigen zu machen suchten, 197.

**Sünde**, Geschichte des Dogma von dem Ursprung derselben überhaupt, und von der habituellen Sünde oder Erbsünde insonderheit, II. 178. Dieß Dogma hat zwey Hauptepochen; 1) von den Aposteln bis auf den Anfang der pelagianischen Streitigkeiten, II. 179. 2) von Augustinus bis auf die neuesten Zeiten, II. 181.

— — wirkliche; Geschichte des Dogma, II. 186.

— — wider den heiligen Geist; Geschichte des Dogma, II. 190. 193.

**Sündenfall**; diese paulinische, und eigentlich, jüdische Lehre wird von Augustinus auf eine eigene Weise aufgefaßt, 149.

**Supralapsarii** 252.

**Supranaturalismus**, rationaler, worin dieser bestehe? 313.

**Swedenborg** und seine Lehrsätze, 285.

**Symbolische Schriften**, neue, der griechischen Kirche 229. werden vermehrt durch die confessio orthodoxa 276.

— — — der lutherischen Kirche, 238.

— — — der reformirten Kirche haben keine allgemeine Gültigkeit; sie sind bloß Particularsymbola, 253.

**Symbololatrie**, Ursprung derselben in der lutherischen Kirche 280.

**Syncretistische Streitigkeiten**, dazu gibt Calixt Veranlassung 251.

**Synergistischer Streit**, betraf die Frage: ob der Mensch bey seiner Bekehrung ganz unthätig sey, oder ob er selbst mitwirken müsse? 246.

**Syrische Schule**, in ihr herrschte anfangs die allegorische Auslegungart; diese wurde verdrängt durch die grammatische, und deswegen wurde ihr Urtheil in theologischen Gegenständen unbefangener 54. sie legt den Grund zu einer genauen dogmatischen Terminologie 55.

**System**, theologisches, Versuche zu einem solchen liefern in der ersten Periode Origenes, 107. in der vierten Augustinus und Johannes von Damascus, 183. die übrigen neuesten in der protestantischen Kirche (achten Periode), 314. in der reformirten Kirche, 314.



**Systematiker**, neue, in der catholischen Kirche, in der achten Periode, 306. in der reformirten Kirche (siebente Periode), 301.

## I.

**Tatjanus** 96.

**Taufe**; Dogma. II. 232.

**Terministischer Streit**, geführt zwischen Ittig und Rechenberg, über die Frage: ob ein terminus gratiae anzunehmen sey? 284.

**Terminologie**, dogmatische, dazu legen Origenes, Tertullian und Eyprian vorzüglich den Grund 53. 108. sie wird erweitert (dritte Periode) 141. (vierte Periode) 177. (fünfte Periode) durch Duns Scotus 223.

**Teufel**, über die Ursachen seines Falls stellt man (in der zweyten Periode) häufige Untersuchungen an 65. er erschuf, nach Saturnin, auch Menschen 82.

**Theodicee**, Geschichte derselben, II. 157.

**Theodot** aus Byzanz, mit dem Beynamen der Gerber (coriarius), lehrte: Jesus sey ein bloßer Mensch gewesen; demungeachtet soll er jedoch die übernatürliche Erzeugung desselben angenommen haben 98.

— — der jüngere, Schüler des vorigen, stiftet die Secte der Melchisedekiten 98.

**Theologie**, mystische, die Urkeime zu derselben legen die ägyptischen Mönche und Origenes; sie verwirft Gelehrsamkeit und Philosophie 140. und macht Gott und Religion zu einem Gegenstand der innern Anschauung. Dadurch entsteht die mystisch-christliche Theologie; sie wird genährt durch die Schriften des Dionysius Areopagita 175. (sie werden von Joh. Erigena Scotus im neunten Jahrhunderte ins Lateinische übersetzt 176.; einen Versuch, ihre Aechtheit zu retten, wagt Kestner, ib.) Fortgang derselben in der fünften Periode 217.

— — sogenannte positive, Ursprung derselben. Sie steht dem sich erhebenden Mysticismus entgegen; ihr Ansehen beruht auf den Zeugnissen der Väter 178. Abnahme derselben und Kampf mit der scholastischen, 220.

— — biblische, Wiederaufkommen derselben (achte Periode) 311.

— — practische, den Grund dazu legt Ph. Jac. Spener 297.

**Theologia comparativa**, 292.

**Theopneustie** (bey den Griechen) II. 8.

**Thomisten**, 196.

**Tradition**, oder mündliche Lehrüberlieferung, genannt dadurch, daß man die catholische Kirche zum einzigen Dogma des ächten Christenthums erhebt, geistl. Ansehen 63., und bibl. Ansehen nach der heil. Schrift, den zweiten Rang 64. Geschichte derselben, II. 34.

**Transsubstantiationslehre**, eingeführt durch Hilsebert, 111.

**Tribentinischer Lehrbegriff**, Schizmale derselben (7te Periode) 277.

**Tribentinisches Concilium** (1545 — 1563.) will die Reformation verhindern, indem es auf allen verkümmerten Lehren und Kirchengebräuchen mit unangenehmlicher Festigkeit zu bestehen sucht, 232.

**Trinitätslehre**, das Dogma darüber erhält seine Bedeutung durch Augustinus, 145. indem er behauptet: der heilige Geist habe sein Sein zugleich vom Vater und vom Sohne; so ist diese Lehre vorgetragen im Symbolo Athanasiano 144.; warum man diesem Symbolum das Beiwort Athanasianum beugefügt habe, 143. Geschichte derselben, II. 30. allgemeine Geschichte derselben zerfällt in drei Perioden: 1) von dem Ende des apostolischen Zeitalters bis auf Origenes, II. 82.; 2) von demselben bis auf das zweite allgemeine Concilium zu Constaninopel, im Jahre 381., II. 86.; von da bis auf Augustinus und die Erscheinung des Symboli Athanasiani, II. 87.; Vortragart derselben in unserer Kirche, II. 59.; ältere Versuche, sie philosophisch zu erklären, II. 92. (Anselm von Canterbury 92., Abälard 93., Leonhard 94., Petr. Lombardus 95., Abt Joachim in Frankreich 96., Alex. von Hales, ib.) Neuere Versuche, II. 99. (Berger 101., Bucerus 104., Daub 106., Kant 105., Maier 102., Mann 100., Meißner 102., Melancthon 103., Sailer 100., Schelling 107., Schlegel 103., Seiler 105., Silberblag 105., Töllner 105., Ursperger 102., de Wette 109.)

— — — specielle Geschichte davon; Geschichte des Dogma von Gott dem Vater, II. 109., von Gott dem Sohne. Erste Periode von den Aposteln bis zu Clemens von Alexandrien 112.; zweite Periode von Tertullian bis auf den Austruch der arianischen Streitigkeiten 115., von da bis auf die Vollendung des Dogma durch Augustinus und die Erscheinung des sogenannten Symboli Athanasiani 120. Geschichte des Dogma vom heiligen Geist; erste Periode von dem Ende des apostolischen Zeitalters bis auf Tertullian, II. 128.; zweite Periode von Tertullian bis auf die Synode zu Alexandrien, im Jahre 362., II. 133.; dritte Periode von da bis auf Augustinus und die Erscheinung des Symboli Athanasiani, II. 137., vierte Periode von Augustinus bis auf die neueren Zeiten, II. 140.

**Trithemismus** in der reformirten Kirche, 293.

U.

Unitarier; darunter versteht man die Gegner der Dreieinigkeitslehre des XVIten und XVIIten Jahrhunderts; 262. Geschichte ihrer Dogmatik, 204.

Universalismus hypotheticus, Milde rung der Prädestinationslehre, 261.

Unschuld, s. Stammelstern.

Unsterblichkeitslehre, Geschichte derselben, II. 238.

Urchristenthum, 23.

V.

Valentin's Lehrsäge, 87.

Verdammniß, II. 252.

— — die Meynung von einem halben Zustand derselben, II. 246.

Vorsehung Gottes; Geschichte des Dogma, II. 153.

W.

Waldenser (Petrus Walbus), 210.

Weltgericht und Weltende; Dogma, II. 248.

Weltschöpfung, Geschichte des Dogma, II. 146. Lehrsatz vom Zweck II. 151., und der Zeit der Welschöpfung, II. 152.

Westphälischer Friede, 228.

Wiclef und seine Anhänger, 213.

Wunder; Definitionen geben: Ambrosius, Augustinus, Basilius von Seleucia, II. 47. 49.

Z.

Zwingli, Ulrich, 225.

## Druckfehler im ersten Bande.

---

<b>E.</b>	<b>2.</b>	<b>3. 10. v. o.</b>	<b>theologica</b>	<b>lies theologia</b>
• 3.	• 5. v. u.	nnd	• and	
• 7.	• 11. v. o.	muß	• mußte	
• 8.	• 8. v. o.	nach hatte setze ein (,) Komma	•	
• 10.	• 10. v. o.	Mansii	• Mansi	
• 18.	• 1. v. u.	die	• die	
• 30.	• 11. v. o.	entgegensehen	• entgegengesehen	
• 35.	• 4. v. u.	blieb	• bleibt	
• 47.	• 14. v. o.	εξδοκτοει	• ερδοκτοει	
• 51.	• 9. v. u.	veritate	• vnitare	
• 69.	• 10. v. o.	Beßen	• Beßra	
• 78.	• 14. v. o.	Lebrern	• Lebrern	
• 82.	• 12. v. o.	in sich	• in ſe	
• 112.	• 14. v. o.	Einfluß	• Einfluß	
• 135.	• 10. v. u.	orientalischen	• occidentalischen ??	
• 142.	• 3. v. o.	sonnenmisch	• sonnenmisch	
• 143.	• 2. v. o.	welche	• welches	
• 149.		statt Eöleßinnß	• Eöleßinnß	
• 192.	• 14. v. u.	Monß	• Monß	
• 194.	• 9. v. o.	Reinz	• Reanz	
• 198.	• 12. v. o.	Terand	• Durand	
• 202.	• 9. v. u.	Kalloridianerinen	• Kalloridianerinnen	
• 209.	• 2. v. u.	am 14. Dez. setze hinzu: 1451.	•	
• 217.	• 4. v. u.	im	• in	
• 231.	• 4. v. o.	latinae	• latina	
• 261.	• 10. v. o.	Amprant	• Amprault ? ?	
• 269.	• 15. v. o.	editia	• editio	
• 282.	• 14. v. o.	1555.	• 1655.	







